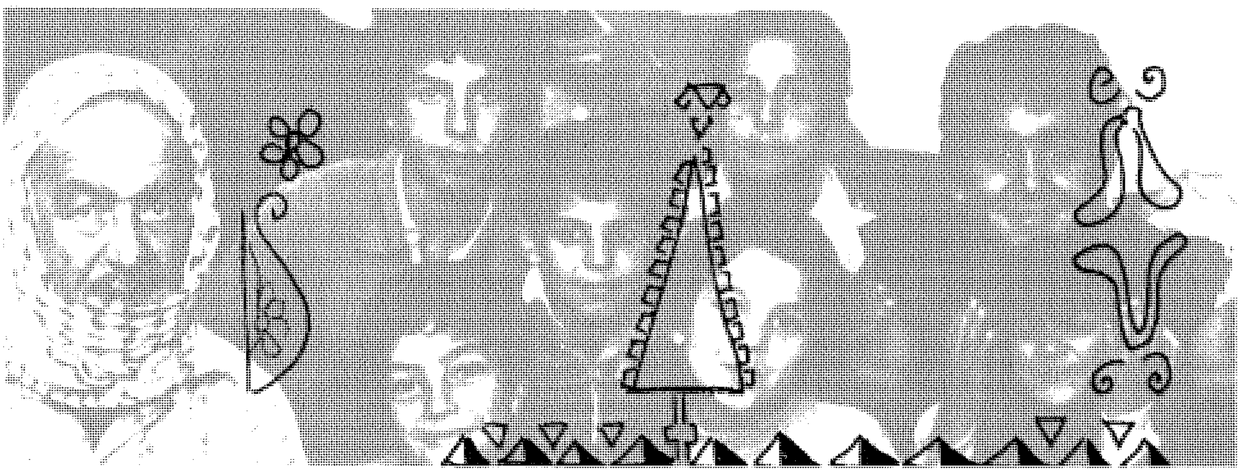
مجتمعُ الانتفاضَة



د. أحمد الدّيك

دار الآداب

مجتمع الانتفاضة

الدكتور أحمد الديك

مجتمع الانتفاضة

دار الآداب - بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٣ ــ ١٩٩٣

طبع على مطابع امبريمتو
بيروت . لبنان
هاتف : ٦٤٤٣٢٠

الاهداء

. . . . إلى أهلنا في الوطن المحتلّ

. . . . إلى جامعة بيرزيت

. . . . إلى زوجتي حنان

فلسطينيّ. ذلك أن أغلب الباحثين في انتفاضة الفلسطينيين هم - كما رأى الباحث - من بين الإسرائيليّين «لدرجة تكاد تكون معها أبحاثهم هي الوحيدة التي تنظر من زاوية العلم لكلا المجتمعين». على أنّ التحويل السوسيولوجي - هنا - ليس في بنية النّص أو في ما ظهر من تخطيطه بقدر ما هو في تحديد مقاربة الموضوع.

مجتمع الانتفاضة «مجتمع انتقالي تعدّدي قيمي». هذا التوصيف يمكن أن يناقش، ولكن الجمع فيه بين ما هو بنائي وبين ما هو ثقافي قيمي ساعد على الرّبط بين دلالات قلّما تمّ الرّبط بينها في السوسيولوجيا العربيّة ربطاً وثيقاً مقنعاً خارج هذا السّياق الفلسطيني. هكذا تبدو، مثلاً، هويّة الفلسطينيّ في انتفاضته محصلة متحرّكة تخترق كل انتماءاته وعلاقاته وممارساته في مجتمع متنوّع، ديناميكيّ، مفتوح. هويّة الفلسطيني غير قابلة للاختزال مهما كان الاختزال «إجرائيّاً». وهي، بوجه خاص، ليست رهينة الثنائيّات التي ورّط فيها الخطابُ العربيّ هويّة العرب. ما تعوّدنا أن نرى فيه تباعدات بين أبعادنا يبدو في الدرس الفلسطيني جدليّاً بين التجريبي والممكن: التّاريخي والظرفي، التقليديّ والحديث، المادّي والقيميّ، الوطني والقومي، الدّاخل والخارج، الأنا والآخر... كلها ليست، في هذا العمل، ثنائيّات وإنّما هي تفاعلات في الفعل ودفع نحو التّأليف والتّجاوز. كذلك أمر المفاهيم: سقط بعض ما ساد منها زمناً على حساب المدلول وظهر بعضها بمعانٍ وتحديدات لم تكن خارج سياقه الحالي.

لا يتّسع التقديم لاستعراض مواقع التحفيز على إعادة النظر في مفاهيم كثيرة لم تنضبط فنسيت معانيها. اكتفي بالتّلميح إلى مفهومين خرجتُ بهما في «مجتمع الانتفاضة» على غير ما كانا عليه عندي: أوّلهما هذا «الآخر» الذي لا يمكن لك أن تعرف هويّتك بدونه. هذا الآخَر - العدو الّذي لا تستطيع تحديد مسافة «التّعايش العدائيّ» الذي يفصل ويجمع بينك وبينه. وأقل ما يتّضح لك أن آخَر الفلسطيني لا يطابق، بالضرورة، آخَر العرب كما بنوه ونمّطوه في أذهانهم. لكان الآخَر عند الفلسطيني هو في موضع لا نعرفه بين الأنا والآخَر أو هو فيما تداخل بينهما. أما المفهوم الثّاني فهذا الذي سبق واقعَه في خطابنا العربيّ فجرى ترديده وتوظيفه في كل سياق واتّجاه: «المجتمع العدائيّ». وهو، في كل الحالات، مفهوم إقصائيّ عربيّاً. هو نظريّاً فضاء الحريّات، وهو عمليّاً فضاء التّقاصي. عندما ورد المفهوم ورد موجّهاً ضد الدّولة. لذلك يصرّ أهل المجتمع المدني على أنّه يواجه الدّولة وتصرّ الدّولة على أنّه صنيعتها. هنا أيضاً تفيد الخصوصيّة الفلسطينيّة: المجتمع المدني لم ينشأ في مواجهة

تقديم

د. الطاهر لبيب

عندما عرض عليّ أحمد الديك توجيه بحثه الجامعي في «سوسيولوجيا الانتفاضة» - قبل أن يواصل معي بحثه الحالي عن «مجتمع الانتفاضة» - بدا له مني بعض الشّك في نجاح المصالحة بين نضاله والمعرفة: كيف يمكن للمبعَد أن يتناول ما أبعد عنه تناولاً أكاديمياً؟ ثم إنَّ الظاهرة المطلوب تناولها هي في أوج تفاعلاتها. ولقد تبيّن في هذا العمل أنّه بالإمكان أن لا يحول النّضال دون المعرفة وأنّه بالإمكان أن يكون النّضال موضوعاً للمعرفة، منتجاً للمعرفة.

ولقد كان للتخوّف ماضيه: لقد مررنا بمرحلة كان فيها النضال - في أغلب أحيانه وحالاته - نفياً للمعرفة كمعرفة: مرحلة كان يشار فيها إلى «الثقافاتي» بمعنى الحكواتي - كما يشار إلى الزّاهد في «برجه العاجيّ». كان هذا النّضال مداً وحركة. كان ضرورة. ولكنّه كان «تحقيقاً» في الثورة أكثر ممّا كان تشويراً للحقيقة. لم تكن الإيديولوجيا - كما كان يمكن أو يجب أن تكون - بعداً من أبعاد المعرفة، بل كانت «فوق» المعرفة. ظهرت أعراض ذلك حتّى في الجامعات، بحثاً وتدريساً. أصبح معهوداً أن يتخرّج منها الطّالب دون أن يطلب فيها علماً. أصبح معهوداً تبرير الجهل بتصدي المتجاهل للفكر البورجوازي أو الإمبريالي أو الرّجعي السلفي: قفزاً فوق نصوصه الأساسيّة! والغريب في الأمر عدم التنبّه إلى أن رموز المرجعيّة النضاليّة ما كان لها أن تكون لولا حصول معرفة بدونها ما كان يكون الوعي ولا العمل. هكذا تباعدت المسافة بين الفكر والممارسة عند مثقف «حديث» أراد أن يكون مثقّفاً مناضلاً دون أن يكون مثقّفاً. ولقد بيّنت التّجربة أنه خسر الثّقافة والسياسة معاً.

إنّ أهميّة هذا العمل - في مجاله ومن وجهة معرفيّة - أنّه حوّل ظاهرة «منتفضة» إلى موضوع معرفة، إلى موضوع سوسيولوجي تحديداً. هذا في حدّ ذاته تحدّ فكري

الدّولة. ثمّ إنّ «السّلطة» لم تنشأ كما نشأت في الأقطار العربيّة أحاديّة الفكر والتّجربة. هذا المعطى يجعل آفاق المشاركة مفتوحة وآفاق الهيمنة والإقصاء محدودة.

إنّ الحرص على إبراز ما هو خصوصيّ يمكن أن يكون تأصيلاً في الرّداءة، دون شك، ولكنّه يمكن أن يكون ـ إذا كان الخاصّ إبداعاً ـ مصدراً للكونيّ وتأصيلاً فيه. ولأن «مجتمع الانتفاضة» مبدع فإن في خاصّه العامّ وفي خصوصيّته إنسانيّة الإنسان.

مقدمة: المنهج والموضوع

ورد في الخاتمة المفتوحة لعمل سابق حول سوسيولوجيا الانتفاضة،[1] أنّه مشروع يمهّد لدراسة أكثر تعمّقاً ينوي الباحث إنجازها في السنوات المقبلة. إنّ هذا الهدف هو ما تسعى هذه المحاولة إلى تحقيقه. فإذا اهتمّ هذا العمل بمفهوم الصيرورة، سواء فيما يتعلق بمصطلح الانتفاضة ذاته، أو بالسياق العام لمجمل التراكمات المادية والثقافية التي شكّلت مقدماتِ الفعل «الانتفاضي»، أو بخصائص هذا الفعل وسماته العامة وقواه المحرّكة وآليّاته، من حيث كونه نموذجاً يمتاز بالجدّة والدّيناميكيّة والطرافة التاريخيّة، فإنّ مجتمع الانتفاضة يطمح إلى أن يقدّم تحليلاً اجتماعيّاً منهجيّاً لسيرورة الفعل، من خلال الكشف السوسيولوجي عن حالة التداخل التكويني العميق بين أبعاد المجتمع الأكثر جوهريةً في الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسّياسيّة - وقد طالما اختفت وتمّ تهميشها بفعل أسباب مختلفة - وبين اتجاهات حركة الفعل الانتفاضي والفاعلين الاجتماعيّين كما تبدو في الظّواهر الاجتماعيّة السّائدة، بمعناها الظّاهري والباطني.

لقد أصبح «مجتمع الانتفاضة» عنواناً يستهوي علماء الاجتماع، خاصّة وقد نجح في إبراز أهميّة البعد الاجتماعي في صياغة تمظهرات الفعل الجماعي، وفي التأسيس لبناء البرنامج السّياسي الذي يغطّي أهداف الجمهور وطموحاته، ويعكس مجموع المطامح الحضاريّة لدى كلٍّ من هذه القطع الدّقيقة والكثيرة التي تُشكّل المجتمع. وهو الأمر الذي يؤشّر على الدلالات التي تحملها أبرزُ الظواهر المرافقة للفعل، ويساهم في تحليل وتفسير عجزنا وقصورنا وهروب أكاديميّينا وعزوفهم عن المشاركة.

- (1) أحمد الديك، سوسيولوجيا الانتفاضة، الإعلام الموحّد التّابع لمنظّمة التّحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٩٠. وهي شهادة الكفاءة في البحث التي قدّمت للجامعة التونسية، بإشراف د. الطاهر لبيب، عام ١٩٨٩.

ويُبرز مضمون هذه المحاولة أهميّة وفاعليّة توظيف علم الاجتماع في بناء وتطوير وتقييم حرركات التحرّر الوطني والشورارت الديمقراطيّة وقضايا التغيير الاجتماعي والتصحيح، وهو المجال الذي يتفوّق فيه الآخر في كافّة مستويات حركته. وحريّ بنا أن نشير في هذا السياق إلى الملاحظتينْ التاليتين:

أ ـ يحتلّ علماء الاجتماع الاسرائيليّون مكانةً هامّة في مجتمع الآخر من حيث موقعهم وأدوارهم في المؤسّسة السّياسيّة وأجهزة الدّولة، بما يمثّله ذلك من توظيفات للعلم في خدمة القضايا العامّة، وفي صياغة الكثير من التوجّهات والمواقف والسلوكيّات الرسميّة وغير الرسميّة. وهو ما يتّضح من خلال كثرة الدراسات والأبحاث السوسيولوجيّة الاسرائيليّة وتنوّع مجالاتها ومواضيعها، لدرجة تكاد تكون الوحيدةَ التي تنظر من زاوية العلم للمجتمعين كليْهما وللمحيط الأوسع.

ب ـ ويمكننا ملاحظة الغياب شبه التام لمثل هذه التوظيفات في الجانب الفلسطيني، وتكاد تختفي من إطار الاهتمام البحثي السوسيولوجيّ لعلماء الاجتماع العرب. وعامّةً، تنحصر الجهود البحثيّة المتوفّرة في مجالات التّدريس الأكاديمي، أو يتمّ تفريغها في قنوات شكليّة وخاصّة، أو ينزلق بعضها في دوغمائيّة أكاديميّة لا تحاول توظيف العلم من أجل معرفة المجتمع والمساهمة في تغيير واقعه وظروفه، بل تحاول عن غير قصد الارتقاء النّظري بالمجتمع نفسه حتى يتطابق مع العلم أو المصلحة والموقف الايديولّوجي. إن محاولة «أكْدَمَة المجتمع» ـ إنْ جاز التعبير ـ تُحوّل الباحث إلى «ميكانيكي مشكلات» يقوم بتركيبها أو تحليلها أو تجميعها دون تدخّل أكاديمي في الجوانب التي يمكن تسميتها بالساخنة أو ذات «القدسيّة»، وذلك بدوافع مختلفة مثل الحرص على الوحدة المجتمعيّة المستهدفة أو الانحياز «للموضوعيّة» و«المحايدة» الأكاديميّة.

ليس المقصود هنا موقفاً إيديولوجيّاً ذاتيّاً من موضوع «مجتمع الانتفاضة»، وإنّما لأنّ بإمكان هذا الحدث أو هذه الظاهرة العربيّة ذات البعد الكوني أن يتحوّلا إلى موضوع سيوسيولوجي. وهو الأمر الذي يحاوله البحث بنظرة ديناميكية وليست استاتيكيّة، وبدون الانتماء لمنهج محدد بطريقة حرفيّة، مع العلم بأن الطابع العام لمنهجيّة البحث أقرب ما يكون إلى التحليل الاجتماعي النقدي المقارن. وهذه المنهجيّة ترتكز على الأسس التالية:

١ ـ تحليل الظواهر والموضوعات المتصلة بالموضوع في إطار المجتمع ككل، وهي في

حالة التداخل وليس السكون التفريدي، وذلك في ضوء الواقع العربي الأشمل والعالم الأوسع.

٢ ـ الحذر العلمي من المفاهيم السّائدة في تحليل المجتمعات العربية، إذ يصعب اعتمادها في الدراسة. وهذا ما تطلّب اعتمادَ الاستنباط ومحاولة الكشف عن الأشياء الكامنة تحت السطح.

٣ ـ الاهتمام الخاص بالعوامل والأبعاد الثقافيّة والرأسمال الرمزي لمجتمع الانتفاضة، بما يتضمّنه ذلك من معارضةٍ ضمنيّة للمقاربات الاقتصاديّة والجيو ـ سياسية، ومن بذل جهد بحثي من أجلِ إبراز عوامل رمزيّة وثقافيّة جديدة، وجوانبَ تمّ إهمالها لأسباب إيديولوجيّة، خطأً أو صواباً، ونعتبر أنّ إثارتها من وجهة نظر علميّة أمر مفيد.

٤ ـ رصد آخر تشكّلات أهمّ الظواهر المرافقة للفعل، وفقاً لمقولة التأثير المتبادل بينها، بما يتطلّبه ذلك من بحث عن أصولها ومنابعها في تشكيلة المجتمع بكافّة مستوياتها، دون الانضباط لهيمنة الجانب السّياسي على حياته، ودون الوقوف عند الصيغ الاجتماعيّة الشكليّة الناتجة عن ذلك.

٥ ـ مقاربةُ البحث مع بعض النماذج المشابهة والمعروضة في الموروث السّوسيولوجي، وهي توضح العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، خاصةً في مجال دراسة التغيرات الحادثة في كلا الطرفين من جراء استمرار الصراع؛ وبذلُ الجهد البحثي من أجل توظيف أهمّ التجارب المشابهة وهي في تفاعلها المجتمعي مع حركات اجتماعيّة محليّة وطنيّة، سواء بشكلها العنيف مثل «الثّورة الجزائريّة»، أو بشكلها اللاعنيف كما هو حال «الحركة الغانديّة». وهو الأمر الذي يساعدنا في إبراز مجالات الخصوصية في هذا النموذج العربي بامتداداته الكونيّة.

٦ ـ اعتماد الرؤية والموقف النقدي، إزاء كافّة مستويات البحث، وذلك وفقاً لما يقوله د. عبد الباسط عبد المعطي: «وباختصار شديد يُعدّ الاهتمام بقضايا النّقد الاجتماعي من بين أبرز الوظائف النوعيّة التي على نظريّة علم الاجتماع أن تضطلع بها، وكلّما كان هذا الدّور أكثر ارتباطاً بالمشكلات الاجتماعيّة الجوهريّة والعامّة، كان أكثر عطاءً وأكثر ارتباطاً بعلم الاجتماع»[١]؛ ولاسيّما أننا أمام مجتمع لايزال

---

(١) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهواري، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع الدار المعرفية الجامعيّة، الاسكندرية، ١٩٨٦، ص ٣٩.

يخضع لسيطرة استعمارية إحلالية، ويمر في مرحلة تحرر وطني، غالباً ما يفرض نوعاً من الاحتراز من عمليات النقد.

وقد تطلب هذا التوجه المنهجي القيام بتحليل مكتبي، مستفيداً من:

أ ـ تحليل وثائقي اجتماعي تاريخي مقارن.

ب ـ تحليل بيانات وإحصائيات وأبحاث ميدانية متوفرة في بعض المجالات.

ج ـ إجراء مقابلات مع بعض المهتمين والمطلعين على واقع مجتمع الانتفاضة وظواهره الاجتماعية.

د ـ الاستفادة من المصادر والمراجع المتوفرة، خاصة الاسرائيلية والمحلية، على شحّها، وذلك عن طريق إجراء دراسة تقييمية نقدية لبعضها وما يعزز النظرة العلمية للموضوع، خاصة ما احتوته الدوريات من مقالات وأبحاث ومواقف ومعلومات.

هـ ـ الاعتماد على حصيلة معرفية متواضعة حول الواقع الاجتماعي للمجتمع، بحكم معايشتنا لمجمل التراكمات التي مهّدت للفعل؛ وتوفّر الاهتمام المتابع لحركة هذا الواقع وتطوّراته وتراجعاته، وتوظيف ذلك في البحث دون استبدال النّظرة العلميّة الملتزمة بالمنهج الأكاديمي، بالنّظرة الملتزمة بذات الانتماء العربي الفلسطيني.

وقد اعتمد هذا المنهج على عدد من المقترحات النظرية ذات الطابع المنهجي، ولاسيّما إزاء موضوع جديد كلّ الجدّة، ليس في مجال سماته الاجتماعيّة والثقافيّة العامّة، وإنّما بشكل وجوهر تفاعلاته واستجابة أبعاده لطبيعة الفعل ومتطلباته. من هذه المقترحات:

(١) الابتعاد ما أمكن عن البحث المعمّق في مزايا المجتمع التي يشترك فيها مع المجتمعات العربيّة خاصّة، ومع المجتمعات «المتخلّفة تكنولوجيّاً» على الأقل والمعروفة «بدول العالم الثالث» عامة. فهو مجتمع ينتمي للأولى ويعتبر امتداداً لها في مختلف المجالات، ويشترك مع الثانية في كثير من الصفات والمزايا، وهو الأمر الذي درسه عدد من الباحثين والمختصّين. وبالاضافة لبعض الملامح التي يتضمّنها البحث في هذا المجال، فهو يحاول إبراز خصوصيّات المجتمع الناتجة عن ممارسته لفعله الخاصّ به، سواء في إطاره الدّاخلي أو بعلاقته المتبادلة بالآخر والمحيط.

(٢) تجنّب «الحسميّة» في معالجة الظواهر، والابتعاد عن اعتماد الأحكام المسبّقة في تناول محاور البحث، أو المواقف الخاصّة بالباحث إزاء الجوانب المبحوثة.

(٣) معالجة الموضوع من خلال التداخل والتشابك بين كافّة أبعاده الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، دون وضع سدود فاصلة بينها لا ينفذ منها الماء.

(٤) عدم اتّباع التقسيمة الكلاسيكية المألوفة في دراسة هذه الأبعاد، وإنّما حاولنا اشتقاق واستنباط مداخل أكاديميّة أخرى أبرزتها حركة المجتمع وواقعه، واستنباط ما يضمن الوصول إلى المعاني والدلالات النظرية التي تؤشّر لها هذه الوقائع، وبما لا يخرج عن المنهج الأكاديمي العام المتخصّص للبحث.

(٥) الاهتمام السوسيولّوجي بمضمون المعيشيّ والأهداف السياسيّة الكبرى كما يرتسم بين الممكن في حركة الظّواهر البارزة وبما يؤشّر عليه من مُركّبات ثقافيّة وفكريّة في الوعي الجماعي للجمهور، وعلى توجّهات القوى المحليّة. وهو ما يتضمّن الاشارة إلى مستقبل هذه التفاعلات ومصير المقترحات التنمويّة المطروحة على المجتمع.

ويُجري هذا المنهج حواراً مفتوحاً مع عدد من مقولاته العامة التي اعتمدنا عليها في دراسة هذا الموضوع ومنها:

١ ـ إن الانتفاضة هي أعمق وأوسع محاولة تكوينية للمجتمع الفلسطيني تحت الاحتلال، بصيغة أكثر فاعلية وإدماجية وعمومية واعتماداً على الذات. وهي تحاول إعادة صياغة الكثير من المجالات في حياة الفلسطينيين وصياغة ما ينسجم مع طموحهم السّياسي الاستقلالي. وفي الوقت نفسه فإنّ تراكيب وخصائص المجتمع تكوينية عميقة لطبيعة الفعل واتّجاهات حركته ولمدى تجذّر مفاعيله في بنيتها نفسها، الماديّة والذهنيّة.

٢ ـ يعتمد البحث مقولة «التحوّلات الاجتماعيّة» وليس «التّغيّرات الاجتماعيّة»، خاصّة وأن المجتمع يشهد حالةَ صيرورةٍ دائمة وتغيّرٍ مستمرّ بفعل القوى الداخلية والخارجية، ولايزال يعيش حالة تكوّنه المتحوّل سواءً في مجال هويّته أو اقتصاده أو مؤسّساته أو ثقافته أو وضعه السّياسي وأنظمته وعلاقاته الاجتماعية، وفقاً لتقلّبات الظروف والمستجدّات الزمانيّة. إذ يصعب التّنبؤ بقابليّة هذه التحوّلات للالتصاق بالهياكل المجتمعيّة الجوهريّة كتغيّرات كبرى، والعكس صحيح؛ خصوصاً وأن هذا الأمر يخضع للكثير من المتغيّرات والأفعال والتّوجيهات غير المستقرّة.

٣ ـ يخضع «مجتمع الانتفاضة» لسيطرة احتلال استيطاني إحلالي منذ زمن بعيد، الأمر الذي يُبرز أهميّة الجانب السّياسي في حياته بكافّة تفاصيلها، ويؤكّد على أنّ قبوله بواقعه وجغرافيّته لا يُشكّل اختياراً ذاتيّاً إراديّاً، وإنّما هو محاولة لتنسيق موارده المستهدفة وتوظيفها ضمن استراتيجيّة تحرريّة في ضوء «الممكن الشامل» والمحكوم قسراً بقوّة خارجيّة لاتزال تتدخّل بقوّة في صياغات حياته وتفكيره وتوجّهاته وسلوكه الجمعي المنظّم وغير المنظّم.

٤ ـ إنّ ضعف الإمكانات والبنية الاقتصاديّة الماديّة للمجتمع وإرهاقها بثقل التبعية للآخر، وسيادة صفتيْه القيميّة والانتقاليّة تحُول دون اعتماد كثير من المداخل السّوسيولوجيّة المألوفة في دراسته وسبر أغوار ظواهره. وهو ما يؤشر على أهمية منظومة القيم في التّحكم بمساراته، وأهميّة الجانب الثّقافي والتعبوي في تشكيل منطلقات الحركة وفي الحكم على نتائجها، سواء نحو المزيد من التّراكم أو التّشتت التّجريبي.

٥ ـ عدم التعاطي مع «تجميع الانتفاضة» بيوتوبيا كلامية أو بمناهج أدبيّة شاعريّة، إذ من الخطأ عدم التدقيق في المنابع الحقيقية التي منحته خصوصيّته بكل ماتنطوي عليه من ثنائيّات متقابلة ومتناقضة، وذلك دفاعاً عنه كنموذج أثبت فاعليّته في وجه أيّة توظيفات أكّاديمية ضيّقة لمجمل التّراجعات التي يشهدها الآن، وكي لا يتحوّل هذا النموذج العربي كما ارتسم في الوعي والثقافة إلى مجرّد ظاهرة عابرة وشحنة محتقنة قام المجتمع بتفريغها.

ويفترض الالتزام بهذه المنهجيّة البدء بمحاولات تعريفيّة تحليليّة لهذا المجتمع، سواء من ناحية أهم سماته العامّة وأبرزها، أو من ناحية مقوّماته الأساسيّة مثل البيئة والسكّان والعلاقة بينها وبتجلّياتها في مجالات الوعي. وهو ما قد يفيدنا في تفسير بعض الظواهر المجتمعيّة، مثل الطّابع الفنّي والشّبابي الذي يعكسه والصّفة الانفجاريّة لأحداث قطاع غزّة وغيرها (الفصل الأول). وهو الأمر الذي يقودنا لدراسة أهم أبعاد «هوية المجتمع» من خلال البحث في خارطة ولاءاته وانتماءاته المتنوّعة، بما تحمله من تأثّر واضح بمجمل الضغوطات الخارجيّة التي تستهدف هويته ومكوّناتها. (الفصل الثاني).

ويشير البحث إلى ثنائيّات التّناقص الموجودة في مجال هويّة المجتمع، بما يتنازعه من عوامل تنوّع أو تجانس، وتفسُّخ أو تماسك، وهذا ما يتطلّب دراسة الواقع الاقتصادي/ المعيشي للسّكان بعلاقته التّفاعليّة مع مقترحات الفعل الاقتصاديّة، خاصّة وأن «الانتفاضة» قد أكّدت على أهميّة هذا البعد وربطتْهُ بهذا الوضوح ولأوّل مرّة مع أهداف المواطنين السّياسيّة. (الفصل الثالث). وتبرز أهميّة هذا الفصل في مجال دراسة «التّفريع الاجتماعيّ» في المجتمع، فيما يتضمّنه من نقاش سوسيولوجي مع بعض المفاهيم النظريّة الهامّة مثل «التّمايز الطّبقي» وفيما يساهم به في الكشف عن عوامل التّمايز والاندماج الاجتماعيّين سواء بوضعها التقليديّ أو بتعرّضها للكثير من التّحوّلات التي تطلبها الفعل الانتفاضي وفقاً لأعمّ مستويات العلاقات الاجتماعيّة كما تبدو في فضاءات المشاركة (الفصل الرابع).

إنّ اعتماد مقولة «الخصوصيّة» في دراسة مجتمع الانتفاضة يقودنا في ضوء ما سبق إلى تحليل وضع «الحركات والأحزاب الإسلاميّة»، ولاسيّما أنّنا أمام مجتمع له دولة وطنيّة ومؤسّسات رسميّة بالمعنى السّوسيولوجيّ؛ الأمر الذي قد يساهم في التّنبيه إلى مداخل أكاديميّة جديدة ومختلفة عن تلك المتّبعة في دراسة مثيلاتها في المجتمعات العربيّة (الفصل الخامس).

ويحاول البحث إضفاء الرؤية الشموليّة على استعمال مقولة «الآخر الإسرائيليّ» التي تخترق كافة محاوره، فلا ينظر إليها من زاوية البعد السّياسيّ فقط، بل يوضّح أبعاد العلاقة بين المجتمعين وفقاً لأبرز مستوياتها الأخرى كما اتّضحت من حركة الانتفاضة، فيبيّن البحث أهمّ مجالات ودوائر التّداخل الحاصل بينهما واتّجاهات تأثيراته، خاصّة في الجانب الثّقافي والوعي (الفصل السادس).

وفي الفصل السّابع والأخير، نلفت اهتمام الباحثين إلى مجال هامّ من مجالات إبداعات مجتمع الانتفاضة يلخّصه فعلُه الإعلاميّ والطّريقة التي حافظ بها على تنسيق مكوّنات وعيه وأجزائه وأدوات حركته.

بعد هذا لا يفوتني أن أتقدّم بخالص الوفاء وأسمى التقدير إلى أستاذي د. الطاهر لبيب الذي أشرف على هذا العمل بكافّة مراحله، وفتح أمامي أبواب معارفه وعلومه، وعزز لديّ الانتماء لكل ما هو حرّ وتقدميّ وشريف في وطننا العربيّ.

الفصل الأول

مقدّمات لدراسة مجتمع الانتفاضة

١ ـ السّمات العامّة

يشترك مجتمع الانتفاضة مع المجتمعات العربيّة الأخرى في كثير من السّمات، مثل التخلّف والفقر والاغتراب وغيرها. ومع ذلك فإنّ خصوصيّته قد أبرزت فيه بعض السّمات على حساب غيرها. ومن أهمّ هذه السّمات أنّه مجتمع انتقاليّ وتعدديّ وقيميّ:

١ ـ ١ إنّ مجتمع الانتفاضة مجتمع انتقاليّ، تتواصل عمليّة تشكّله من خلال وجوده وأثناء وجوده تحت الاحتلال، سواء بشكل هادئ أو بشكل منتفض.

وتبرز الصّفة الانتقاليّة لهذا المجتمع بما يشهده من حالة انتفاض كبرى في اتّجاهين متداخلين:

أ ـ اتّجاه خارجيّ يحاول عبر قنواته الخلاص من الآخر، الاستيطانيّ الإحلاليّ، بكل ما يمثّله من سياسات وقيم وضغوطات. فهذا المجتمع لا يزال يشهد علاقة صراع قديمة ـ جديدة معه، وعلاقة تأثير وتأثّر به تختلف عن علاقة الاستعمار الفرنسيّ بالجزائر، والبريطانيّ بالهند، والبرتغاليّ بأفريقيا.

ويصرّ مجتمعُ الانتفاضة على جمع أعضائه ومكوّناته، ويتمسك بهويّته وتراثه وحقّه في الحياة، حتّى يتمّ تنسيقها من جديد نحو واقع حياة أفضل، يطمح لتحقيقه.

ب ـ اتّجاه داخليّ متزامن مع الاتّجاه الأوّل، ذلك أنّ مجتمع الانتفاضة يمارس، وبطريقة أقرب ما تكون إلى التّجريبيّة، ضغطاً داخلياً قوياً باتّجاه كافّة بناه الذّهنيّة والماديّة. وبكلمة أخرى. فإنّ تصعيد توتّر العلاقة مع الآخر يصاحبه توتير في مجال العلاقات الداخليّة في المجتمع، سواء بين الغنى والفقر، وبين الاستقلاليّة الوطنيّة والتبعيّة، وبين السلفيّة والحداثة، أو بين العلمنة والثيوقراطيّة والغيبيّة، وبين أركان تقسيمته الجيو ـ مجتمعية.

إنّ مجتمع الانتفاضة يشهد حالة مواجهة ومكاشفة واختبار بين قوى متعدّدة ومتناقضة تعيش في واقعه ـ بأبعادها ومواقفها المتباينة ـ في توافق غير مكتوب من ناحية الأهداف والشّعارات الكبرى، وفي تباعد واضح قد يصل إلى درجة تناحريّة، خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بالأساليب التطبيقيّة للأهداف

وبالرّؤى المستقبليّة للمجتمع. وكما سيتّضح لاحقاً فإنّ شكل هذه العلاقات وجوهرها يدلّان على أنّ قضايا الإجماع الوطنيّ السّياسيّة غير كافية لترشيد مجمل التّحوّلات والتغيّرات الدّاخليّة النّاجمة عن حركة المجتمع. ولا تكفي الإسقاطيّة من جهتها لضبط وتنسيق حركة الأبعاد الأخرى، الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ الأمر الذي يدلل على خطأ الصّيغ والتّعميمات المستمدّة من أحد هذه الأبعاد، كقاعدة لدراسة المجتمع ووعيه.

لايزال مجتمع الانتفاضة يتغيّر ويشهد ولادة ما، وهو يعاني أصلاً من قلّة موارده، ومن نهب خيراته، وتهديم هياكله ومقوّماته. ولايزال يتعلّم من ممارساته وفعله كيف يجدّد ذاته وبناء ملامحها، وكيف يموضع أهدافه في تراكيبه، وكيف يتعامل مع ثنائية الممكن والطّموح.

إنّه يحاول تنسيق هذه الجهود وعيونه تقتحم الحدود انتظاراً لفكّ الحصارر المفروض عليه حتّى يتحقّق مجدّداً مع بعده العربي المكوّن. ويبدو مجتمع الانتفاضة في ذلك أشبه بمحاولة لتنظيم فعل المجموعات البشريّة، مهيّئاً الميدان الذي يتحرّك به النّاس ويكسبون وعياً بذاتهم وموقعهم وبالآخرين.

وتحمل الصّفة الانتقاليّة للمجتمع في ثناياها الكثير من المؤشّرات على خاصيّة الانتقاليّة في الوعي الجماعيّ للسكّان، بحيث يتعذّر التّنبّؤ بمستقرّ هذه الانتقاليّات.

١ ـ ٢ ـ إنّ مجتمع الانتفاضة مجتمع تعدّديّ.

إذا ما اعتمدنا تصنيف د. حليم بركات للمجتمعات الإنسانيّة فإن مجتمع الانتفاضة يُعتبر أقرب إلى المجتمعات التعدّدية، كالمغرب والجزائر وغيرها، منه إلى المجتمعات الفسيفسائيّة ـ كلبنان مثلاً ـ كما أنّه ليس مجتمعاً متجانساً، كالمجتمع المصري. ومع تحذير د. بركات اعتماد هذا التصنيف بشكل حَدّي ومطلق في تحليل تنوّع المجتمعات الإنسانيّة، إلاّ أنّه يوضّح مرتكزات رؤيته هذه التي تقوم على «وضع العلاقات القائمة بين الجماعات التي يتكوّن منها المجتمع، من حيث درجة انصهارها فيه، حسْب بُعْدٍ تتمثّل فيه مجموعة من أهم السّياقات الاجتماعيّة، وهي سياقات النّزاع، والتّعايش، والانصهار»[1].

(١) حليم بركات المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٥.

بهذا المعنى فإنّ تعدّديّة مجتمع الانتفاضة تعترف صراحة بوجود مجموعات من الأوضاع الاجتماعيّة/ السّياسيّة المتباينة، التي لا يكون تنوّعها ظاهرة عارضة قابلة للاختزال في النّهاية إلى الثنائيّة الطّبقيّة حسب المفهوم الماركسي، أو الثّنائيّة الإخوانيّة[1] بين التديّن والكفر، أو ثنائيّة الوطنيّة والقوميّة. إنّها تتكوّن من عدّة جماعات وقوى تحتفظ بهويّاتها الخاصّة، وتسود بينها بشكل عام، عمليّةٌ تعايشيّةٌ من أجل الهويّة العامّة، وتعتمد في بناء مواقفها على مفاهيم تشدّد على ضرورة الائتلاف من أجل التحرّر، والاندماج الاجتماعيّ من أجل النّهوض بالإمكانات. ومن جهة أخرى فإنّ تعدّديّة المجتمع لا تلغي التّنافس بين القوى والمجموعات السّياسيّة المختلفة، بل تعطيها شرعيّةَ وجودها عن طريق آليّات فعّالة تصون الحريّات العامّة ولا تكتفي بالاعتراف بها.

تؤكّد الحركة الفكريّة النّشطة وحريّة التّعبير التي تشهدها ساحة المجتمع في ميادينه المختلفة على عمق التوجّه والاختيار الديمقراطيّ للجمهور، الأمر الذي أدّى إلى إحداث حالة تعايش واسعة مع مفهوم الديمقراطية كضرورة إنسانيّة وعلميّة، وكعلاج وقائيّ للأزمات الدّاخليّة التي قد تنشأ بفعل التّعارضات الموجودة في حركة هذه القوى، والتي قد تحرّكها تدخّلات خارجيّة، أو تسلّط الأكثريّة، أو إحدى الأقليّات، على مراكز القوّة والنّفوذ والقرار.

ويوسّع ميلاد «حماس» [حركة المقاومة الإسلاميّة] في مجتمع الانتفاضة من إطار هذه التّعدّديّة، ولئن جاء بروزُها بطريقةٍ تكفيريّة، تحت شعار ««البديل الوحيد» و«امتلاك الحقيقة» دون سواها، إلاّ أنّه يكشف عن آفاق جديدة لبذل المزيد من الجهود لبلورة ما يسمّى «بالتّوازن الثّقافيّ» العام، وفقاً لصيغ أكثر إدماجيّةً وديمقراطيّةً.

وينتقد فيصل الحسيني الآثار السلبيّة المرافقة لممارسة الدّيمقراطيّة في المجتمع قائلاً: «إنّه في أرقى الدّيمقراطيّات، وأكثرها ممارسةً، تتصرّف هذه الدّيمقراطيّات في وقت الحرب والأزمات بشكل يختلف عن وقت السّلم... وبالتّالي فإنّه لا يعقل أن يسمح في مرحلة معيّنة بنوع من التّعدّديّة بنفس المستوى الذي يسمح به في مراحل أخرى... ونحن نبالغ إذا ما تصوّرنا أنّه بالإمكان تصوّر جوّ

(١) الإخوانيّة: نسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين.

ديمقراطيّ مثاليّ تحت الاحتلال. . . إنّ سماحنا بتعدّد التّسميات، وتعدُّد بياناتنا، سهّل على سلطات الاحتلال وأجهزته أن تُنزل هي أيضاً بياناتها الخاصّة بها. . . إنّ هذه البيانات كانت تحدث بلبلة أو تزيد منها في الشارع الفلسطينيّ»[1].

لقد ربطت الانتفاضة بين التّحرّر والدّيمقراطيّة، وسواء اعتمدنا مفهوم «حكم الشعب للشعب ومن أجل الشعب» أو مفهوم «مشاركة الفلاح في تقرير مصيره عبر انتخاب من يمثّله»، أو وجود الانتخابات أو عدمها، فإنّ حركة المجتمع العامّة قد طرحت آليات عمليةً أصبح فيها المواطنون محكوماً على كلّ واحد منهم ـ وفقاً لروحه وضميره، ووفقاً لمعارفه الخاصّة ـ بما هو مفيد لحركة الجمهور وأهدافه؛ علماً بأنّ المجتمع قد اعتاد على انتخاب مسؤوليه في كل نادٍ أو موقع أو مؤسّسة، انتخاباً مباشراً وعلنياً.

وفي هذا السّياق وُلدت «القيادة الوطنية الموحّدة» مفوضة من هذا «السيّد» الجماعيّ. وهي تعتمد مبدأ الإقناع الهادئ، وتبتعد عن لغة التّهديد في نسج علاقاتها مع السكّان وفي جميع ما يتّصل بقضايا الإجماع الوطني. وقد طالبت «ق.و.م» في نداء رقم «٢٠» بإجراء انتخابات بلديّة عامّة تحت إشراف دوليّ للتّأكيد على أنّ مبدأ قيام مؤسّسات منتخبة هو خطّ هذه القيادة. كما حيّا نداء رقم «٣٩» الجماهير العربيّة في نضالها من أجل الحريّات الدّيمقراطيّة.

إنّ استمرار تشكّل مجتمع الانتفاضة بإنجازاته وتراجعاته، يضع إمكانيّة تحويل هذه الآليات إلى مفاهيم سائدة في الوعي الجماعيّ على المحك وفي مجال الاختبار، ولا سيّما أمام سعي الآخر لتفتيت البنية الدّاخلية للمجتمع، عن طريق ضرب المسار الدّيمقراطيّ للسكّان، وتأجيج كافّة التّناقضات الثّانويّة الكامنة فيه، والمتمترسة في تراكيبه وبنى مجموعاته.

١ ـ ٣ ـ إنّ مجتمع الانتفاضة مجتمع قيميّ.

لا تتضمّن هذه المقولة تجاهل المكوّنات الأساسيّة لثقافة المجتمع، من إبداعات تعبيريّة أو فكريّة علميّة وإنسانيّة. كما أنّها لا تعني اعتماد القيم كمحرّك أساسيّ لمجمل العملية الانتفاضيّة، ولا تحاول إضفاء طابع التقليدية السلفية على المجتمع برمّته. وإنّما هي محاولة أوليّة لإبراز قوّة تحكُّم القيم وقوّة تحصيناتها في

---

(١) فيصل الحسيني، صحيفة الحياة، ١٩٨٩/١٢/٨.

شبكة العلاقات المجتمعيّة، وللكشف عن المساحة التي تحتلّها منظومة القيم في سياق السّلوك الفرديّ والجماعيّ والفئويّ كأفضليّات جماعيّة، تساهم بطريقة تكوّنها ومدى سلطتها واتّصالها في تحديد «نوع السّلوك المفضّل ومعنى الوجود وغاياته»(١).

ترتكز هذه المحاولة على بعدين كبيرين:

أ ـ إنّ مجمل القيم السّائدة في المجتمع ليست غريبة أو بعيدة عن مثيلاتها في البلدان العربية، وبالذّات فيما يتعلّق بمصادرها وأصولها، وظروف استعمالاتها ومعانيها.

ب ـ لقد أدّت علاقة الصّراع مع الآخر إلى التّشديد على قيم العضوية على حساب قيم الاستقلال الفردي، وقيم الجماعية على حساب الفردية، وقيم الاعتماد على الذات على حساب قيم الاتّكالية، وقيم التّضحية والكرامة الوطنيّة والهويّة والحريّة والصّبر وغيرها، كنوع من المحافظة على الذّات، وكتوجّه بارز للتّصدّي لحضارة أخرى وثقافة أخرى. كما أنّها في الوقت ذاته، قد أدّت إلى إحداث تنوّع واضح في مدلولات هذه القيم في مستويات مجتمعيّة أخرى مثل العلاقة الأسريّة والعلاقة مع المجتمع ومؤسّساته. إنّ انتشار ظواهر المطاردين والملثمين، ومقاطعة أجهزة الآخر، واقتصاده... إلخ تُعبّر عن حضور بارز لقيمة «التمرّد» في سياق العلاقة مع الآخر، الأمر الذي أحدث تغيّراً في طبيعة علاقة الشاب بأسرته وأبويه، نحو صيغة تمرّديّة.

لقد أعطى الانتفاض للشاب دوراً متقدّماً على وضعه السابق، حيث كان «يسمع كلام والده» ويعتبر الخروج عنه وقوعاً في خطأ «معصية الوالدين» التي نهى عنها القرآن. بينما يكتسي وضعه اليوم تمرّداً في حكم الوعي الشّعبي ضدّه كجيل شاب، ولاسيّما إذا أثبت عدم أهليّته للوفاء بمتطلّبات دوره الجديد.

كرّست الانتفاضة وطوّرتْ منظومةَ قيم جديدة، وأحدثت تحوّلاتٍ على مضامين قيم أخرى، وتحاول إزاحة القيم المتآكلة للبنى الاجتماعية التقليديّة، خصوصاً في مجتمعها الذي يُعتبر أقل تصنيفاً حيث يتزايد فيه التعويل على التقاليد والشّفاهية، وتُرجّح كفّةُ الرموز على العقلانيّة.

---

(١) حليم بركات، المصدر السابق، ص ٣٢٤.

وقد عمّق الطّابع الشّعبي العام للفعل ـ بشموليّته لكافّة أبناء المجتمع، مع تفاوت وعيهم وثقافتهم السّياسيّة والاجتماعيّة ـ من مرجعيّة القيم كمصدر أساسيّ لتوجيه سلوك الأفراد في الانتفاضة، ولاسيّما في أوساط أبناء الثقافة الشعبية، الذين يعبّرون عن أفكارهم ومواقفهم بصيغ القيم الموجزة والمعبّرة والتاريخيّة الموروثة، لا بالتحليل السّياسي النّخبوي؛ الأمر الذي أحدث تفاوتاً في الوسط المجتمعي، امتدّت تأثيراته إلى تحليل مواقف الخطاب السّياسي الجماعي ومفاهيمه بصيغ متناقضة أحياناً.

ولّما كان نشاط الفعل ضد الآخر هو مركز المرجعيّات الثّقافية، فقد حاول المجتمع إحداث «توازن ثقافي» بالاعتماد على مرتكزين موضوعيين هما:

الأول: إنّ النّقد العام لا يمكن أن يتطرّق لنقد الممارسة ضد الآخر، من حيث كونها موجهة ضده. أي أن تصعيد الفعل الشعبي يؤثّر إيجابياً على التّماسك الثّقافي المجتمعي.

الثاني: إنّ مقياس الوطنية الذي يحكم كلّ قيمة وسلوك علني قد افترض نوعاً من التّصالح القيمي بين الأفراد والجماعات.

ولعلّ غياب السلطة الوطنية والقوانين والتّشريعات التي تحكم علاقات النّاس في حياتهم قد أسّس لاعتماد منظومة القيم السّائدة كمرجع أساسيّ للتّعبير عن شكل هذه العلاقات واتّجاهاتها. أي أن السكان قد استمدّوا من القيم تشريعهم الشعبي في محاولة لضبط إيقاع هذه العلاقات بكل ما يحمله ذلك من أبعاد تقليديّة سلبية أو إيجابية. لقد كشف هذا الواقع عن مدى تفاعل النّخب وفعلهم في مجال إحداث تطويع ثقافي في منظومة القيم واتّجاهات استعمالها وتوظيفها. وفي المحصلة، تنعكس جوانب هذا الواقع كافة في نسق القيمة السّائدة وتتحوّل إليه في الوقت نفسه.

وقد يُصاب الباحث في مجتمع الانتفاضة بدهشة كبيرة عندما يكتشف كثافة حضور القيم وتركزها في حياة السكان وفي تداولهم الشفاهي والمكتوب. فالقيم تتمحور في الثقافة الشعبية، وفي الثّقافات الخاصّة، وفي ثقافة التغيير والثورة والانتفاضة نفسها. ولا نضيف جديداً عندما نؤكّد أنّ الدين يشكّل مصدراً أساسيّاً لهذه القيم، فمثلاً يكاد لا يخلو حالياً أيُّ خطاب سياسيّ فلسطيني من كلمة «الجهاد». إنّ التحوّل من «النضال» إلى «الجهاد» له مدلولاته العملية التي تتطلّبها ظروف المجتمع.

وتنتشر الأحكام العامّة التي تحملها مفاهيم مثل العيب، والحرام والحلال والشرف، «ويا ربّ»، «ويا ساتر» وغيرها في الوعي الجماعي الفلسطينيّ كمصدر من مصادر التعرّف على قيم المجتمع. إن هذه المفاهيم قد خضعت لتحوّلات شكلية مسّتْ بعضَ جوانب مضامينها الاستعماليّة السّابقة. لقد بقي «العيب» هو «إسداء الشّتائم للآخرين» وعدم «احترام كبار السّن»، وعلاقة الفتاة بالشّباب عامّة، وعدم التزامها بأنماط السّلوك المحبّبة للمجتمع؛ ولكن «العيب» لم يعد يعبّر عن خروج الفتاة للشّارع من أجل مشاركة الشّباب في أحداث الانتفاضة.

إن تتبُّعَ فعل القيم وحركتها في المجتمع يؤكّد على ما جاء به «ألن تورين» في عدم تسليمه «بنسق مَعياري من القيمة في المجتمع كله كما هو الحال عند «بارسونز»، بل اتّخذ نسقُهُ القيميُّ منحًى متغيّراً[1]، مع ملاحظة أن مقدرة هذا النّسق على التّكيّف مع كل الظّروف، لن تحميه من تغيّرات كبرى قد تصل تأثيراتها لدرجة تغيير وجهته السلوكيّة وترجماته العلمية. ولذلك فإنّ متابعة تطوّرات هذا النّسق تكتسي أهميّة بالغة خصوصاً في مجال كيفية تعاطيه مع أيّ جديدٍ أو تحوُّل في نمط السّلوك العام.

وتملأ هذه القيمُ الفضاءَ الثّقافيّ للوعيّ الفرديّ والجماعيّ والشعبيّ، وتلعب دوراً أساسيّاً في صياغة آليّات الضبط الاجتماعي، وتتمتّع بقابلية مرنة لتوظيفها من قبل الأفراد والجماعات المختلفة كل حسب مصالحه واتّجاهاته. وهذا ما يكشف عن جاهزيّتها العالية لالتقاط كل ظاهرة تحوّل أو تغيير جديدة واحتوائها في مساراتها الحصينة، بما يمثّله ذلك من إيجابيّات وسلبيّات، ولاسيّما أنّها في متناول اليد وتتمتّع بصفة تبريرية قويّة. فعلى سبيل المثال لا الحصر فإنّ مشاركة الفتاة عامّة، والمتحجّبة خاصّة، في الفعل الانتفاضي لا تدفعها للاختلاط بالجنس الآخر، ولا تؤدّي إلى كسر حواجز العلاقات التقليديّة بين الجنسين. أيّ أن العلاقة النّاشئة في سياق المشاركة لم تشهد أيَّ امتدادٍ لها في المستوى الاجتماعي الحياتي.

والافتراض هنا. هو أنَّ العديد من التحوّلات التي تتضمّنها صيرورة المجتمع والحركة قد مسّتْ أشكالَ بعض البُنى والتّراكيب، بينما حافظت منظومة القيم على تدحرجها مع كلّ الحالات وأثناءها بمحصّلاتها المتينة. أي أنّ هذه التّحوّلات لم تطل

(١) إريث كيروزيل، عصر البنيويّة من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنّشر، الدّار البيضاء، ١٩٨٦، ص ١٢٦.

الغلافَ الثقافيّ القيميّ لموضوعاتها بما فيه من سلفيّة وغيبيّة وقدريّة، وهذا ما يؤشّر إلى إمكانيّة عودة الأمور إلى سابق عهدها.

تُبرز هذه السّماتُ العامّة بعض خصوصيّات مجتمع الانتفاضة، بما لا يلغي تشابهه في كثير من الوجوه الاجتماعيّة والاقتصاديّة بالمجتمعات المختلفة تكنولوجيّاً، والمعروفة باسم «دول العالم الثالث». ولعلّ أبرز هذه الوجوه هي:

١ ـ انتشار ظاهرة الفقر الشّديد في أوساط الغالبيّة الكبيرة من السّكان حيث تتدنى مستويات الدخل، وتتفاوت بين أقلّية ميسورة ومتنفّذة تسيطر على الانتاج ومراكز النّشاط الاقتصادي، وبين أغلبية مسحوقة تعمل بالأجر أو لا تعمل.

٢ ـ ضخامة حجم السكّان في الأرياف، وعمل غالبيتهم في الزّراعة في ظروف بدائيّة تحكمها علاقات عائلية/ريفيّة.

٣ ـ النّزوح المستمرّ من الريف إلى المدينة وإلى الخارج سعياً وراء الرزق ولقمة العيش؛ وهذا ما يترك آثاراً على بنية الأسرة التقليديّة ويساعد على انتشار ظاهرة «أحزمة البؤس».

٤ ـ وجود علاقات غير متكافئة اقتصادياً تقوم على التبعيّة والاتّكالية، وسيادة أنماط استهلاكية جشعة تستقطب أكبر نسبة من الإنفاق؛ مع ما يصاحب ذلك من ازدهار للاستيراد الثّقافيّ والصناعيّ والزّراعيّ، وانعكاسات بارزة على أنماط السلوك المجتمعية والفردية سواء في نوع الأغذية وشكل الألبسة أو في نمط الاهتمامات.

لقد قامت إسرائيل بإلحاق الاقتصاد الفلسطيني ودمجه في هياكل اقتصادها، وقامت بضمّ ما يُسمّى بالبناء الهيكلي للخدمات من مياه وكهرباء ومواصلات وبنوك وغيرها. وهذا يخلق صعوبات جديّة في الفصل بين المنطقتين.

٥ ـ ارتفاع نسب المديونيّة للخارج، وبالتّالي تعزيز سيطرة الدّول الغنيّة على الدول الفقيرة.

مقوّمات مجتمع الانتفاضة

تعني مقوّمات مجتمع الانتفاضة، تلك العناصرَ الأساسيّة التي يتكوّن منها وتشكّل وجوده وتمنحه خصائصه. وهي عادة تشمل جغرافية هذا المجتمع، وواقعه السّكانيّ، وهياكله وبناه المؤسساتيّة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وثقافته وعلاقاته الاجتماعيّة بالمعنى الواسع للكلمة.

وبسبب وجود المجتمع تحت الاحتلال فإنّ البحث في قانونيّته ـ من وجهة نظر القانون الدّولي ـ يتمتّع بأهميّة متجدّدة، ولاسيّما أن وضعه القانونيّ كمقوّمات أساسيّة يشكّلُ مثارَ جدل في الأوساط القانونية الدولية التي تعالج الوضع الفلسطيني عامّة، وتنظر في قانونية «الدولة الفلسطينيّة المستقلّة» التي أعلن عن قيامها المجلسُ الوطنيّ الفلسطينيّ المنعقد في الجزائر، عام ١٩٨٨.

يكتفي هذا الجزء من الفصل الأول بتناول مقوّمات البيئة والسكّان، على أن يتمّ تناول المقوّمات الأخرى خلال الفصول الّلاحقة، كل في سياقه وحسب أهميته بالنسبة لموضوع البحث.

٢ ـ ١ البيئة:

تتميّز تضاريس الضفّة الغربية وقطاع غزّة الجغرافية بثلاث مناطق مختلفة هي امتداد للتّضاريس الجغرافيّة في البلاد ككل(١). وهذه المناطق هي: السّهل السّاحلي، والمنطقة الجبليّة، والغور(*).

أ ـ السهل السّاحلي:

ويقع جزؤه الجنوبي ما بين رفح جنوباً وغزّة شمالاً، وهو امتداد للسّهل السّاحلي الذي يبدأ من رفح جنوباً إلى رأس الناقورة شمالاً على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط.

يقع قطاع غزّة في السّهل السّاحليّ، وهذا يفسّر اتصاله الدّائم عبر التّاريخ مع العالم الخارجيّ، كمركز تجاريّ هام. وقد تأثّرت مدينة غزّة بحرب عام ١٩٤٨، إذ انحصرت داخل شريط ساحلي طوله ٤٠ كم، ويراوح عرضه ما بين ٥ كم و٨ كم. «وتبلغ مساحة قطاع غزّة ٣٦٠,٥٠٠ ألف دونم، أكثر من نصفها أراضٍ رملية. وقد كانت المساحة المستغلّة منها قبل حرب عام ١٩٦٧ حوالي ١٩٨ ألف دونم، أي قرابة ٥٥٪ من مجمل المساحة الكليّة. وقد تقلّصت هذه النسبة مع الاحتلال لتصبح ١٦٥ ألف دونم عام ١٩٨٤، أي ما يقارب ٤٨٪ من مجمل المساحة الكلية»(٢).

---

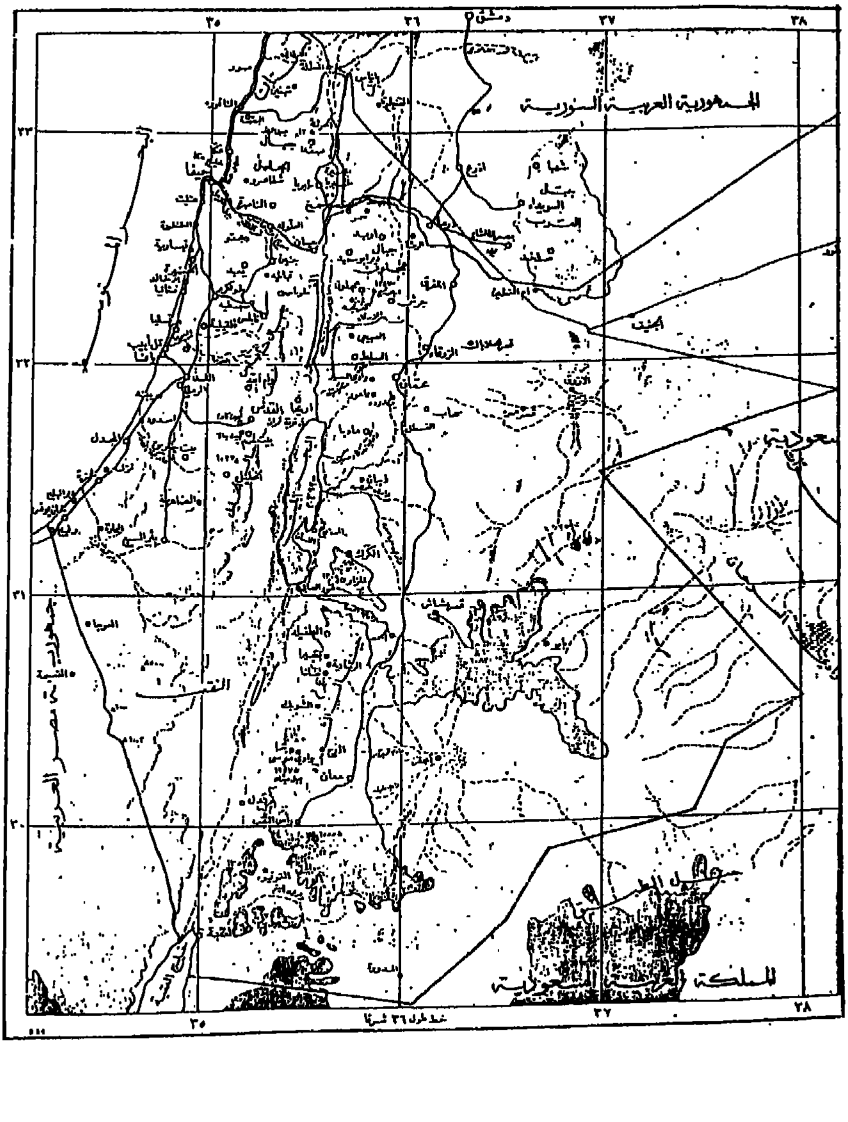
(١) «تبلغ مساحة أراضي فلسطين العربيّة حوالى ٢٧٠٠٩ كم^2، ويسود فيها عامة مناخ البحر الأبيض المتوسط، وهو يتّصف بشتاء ماطر يمتدّ عادة من تشرين الثانى حتى أوائل نيسان، وصيف جاف، يتخلّلهما فصلان انتقاليان قصيران... وتختلف كميّات هطول الأمطار باختلاف المناطق، فبينما تبقى في المناطق الجبليّة في حدود ٣٥٠ ملم سنويّاً «ترتفع إلى ٦٥٠ ملم سنويّاً في المناطق الشّماليّة». (الدائرة الاقتصادية، مكتب الاحصاء المركزي، دمشق، العدد الرابع، ١٩٨٤، ص ٨١).

(*) أنظر خارطة رقم (١).

(٢) عادل سمارة، اقتصاد تحت الطلب، دراسة في مخوطة اقتصادي الضّفة والقطاع، مركز الزّهراء للدّراسات والأبحاث، القدس، ١٩٨٩، ص ٦٦.

خارطة فلسطين والدول المجاورة

خارطة رقم (١)



تمتاز غزّة بمناخها المعتدل والدّافئ الّذي يظهر فيه - إلى الجانب أثر البحر الواضح - أثر صحراء جنوب فلسطين. وبالرّغم من هبوط مستوى الماء في الآبار الجوفيّة بسبب الاستهلاك الكبير للمياه، وبالرّغم من الكثبان الرمليّة، إلا أن تربة غزّة صالحة لزراعة الحمضيات، المحصول الرئيسي للمدينة والقطاع. وقد قامت إسرائيل باقتلاع الآلاف من أشجار الحمضيات بحجة أنّ السكّان يقذفون الحجارة من أوساطها. كما قامت بمنع السكّان من صيد الأسماك منذ بداية الانتفاضة، فضربتْ بذلك مقوّماً أساسياً لحياة السكّان وإنتاجهم.

ويصنع أهالي غزّة البُسطَ، ويقومون بتصديرها إلى الخارج، في حين يستوردون المواد الغذائية والمواد المصنوعة.

في القطاع بالإضافة إلى غزّة، مدينتان هما: «رفح» و«خان يونس»(1). وبه ثمانية مخيّمات(2) فلسطينية تكتظ بما يزيد على ٢٣٨٤٠٠ نسمة، عدا الـ ١١٦٣٠٠ لاجئ ولاجئة الذين يعيشون خارج هذه المخيّمات، ويشكّلون بمجموعهم ما يقارب ٥٦٪ من عدد السكّان.

ب - المنطقة الجبلية:

وتعرف بسلسلة جبال وسط فلسطين، وتتكوّن من ثلاث كتل جبليّة أساسيّة هي: جبال نابلس، وجبال القدس، وجبال الخليل، وهي امتداد لجبال لبنان. وتقع هذه المنطقة بين السهل الساحليّ في الغرب والأردن في الشرق، ويبلغ عرضها ما بين ٤٠ و٦٥ كم ومتوسّط ارتفاعها ٢٤٠٠ قدم. وتشكّل هذه المنطقة، بالإضافة إلى الغور، الضفّةَ الغربيّة.

«تبلغ المساحة الكلية للضفّة الغربيّة ٦,٠٨٧,٤٨٣ دونماً بما فيها القدس التي تبلغ مساحتها ٦٧,٠٠٠ دونم. وقد بلغت مساحة الأراضي المستغلّة منها عام ١٩٦٧/١٩٦٨ حوالي ٢,٢٤٠,٨١٢ دونماً أو ٣٦,٩٪ من المساحة الكليّة. وقد تناقصت هذه المساحة لتصل إلى ١,٦٦١,٢٠٠ دونم عام ١٩٧٨، وهذا يشير إلى أنّ إسرائيل قد وضعت يدها على ما يزيد على ٥٠٪ من مساحة الضفة الغربيّة»(3).

---

(1) خان يونس: ثاني مدينة في القطاع، ويمثّل موقعها نقطة انقطاع بين بيئة «النّقب» الصحراوية وبيئة السّهل السّاحلي، وقد بناها المماليك قبل ٦٠٠ عام من أجل حماية التّجارة وخطوط المواصلات الحربية بين مصر والشام، وأخذت اسمها من قلعة بُنيت في المكان وعرفت بالخان.

(2) أكبرها مخيّم جباليا، الذي يقع في مدينة غزّة، ويسكنه أكثر من ٥١,٥٠٠ نسمة، ويسمّونه في الانتفاضة «بمعسكر الثورة»، ومنه انطلقت شرارتها.

(3)Adel Samara, **The Political Economy Of The West Bank, From Peripheralization To Development.** Khamsin Publications, London. 1988, p.p. 56 - 87.

إنّ مناخ المنطقة الجبليّة بارد شتاءً ومعتدلٌ صيفاً. وتُعتبر تربتها صالحةً للزّراعة وتشتهر بزراعة الزيتون والعنب والتين واللوز والمشمش والتوت والخوخ والخرّوب وغيرها.

ويُقدّر عددُ القرى في المناطق الجبلية المختلفة للضّفة الغربيّة بحوالي ٤٣٠ قرية، يتمركز العدد الأكبر منها في منطقة نابلس. «وبسبب هذا العدد من القرى فإن تمركز السكّان في الضفّة لا يكون في المدن، مثلما هو الحال في قطاع غزّة، بل يتوزّع كذلك على المدن والقرى بنسبة مئوية تقترب من ٤٠٪ أو أكثر بقليل في المدن، وتقترب من ٦٠٪ في القرى. وقد كانت نسبة توزيع السكّان بين المدينة والرّيف في عام ١٩٦٧ ٣٠٪ في المدن و٧٠٪ في الرّيف»[١].

وحسب سابيلا فإنّه يوجد في الضفّة الغربيّة ٢١ مخيّماً يسكن فيها حتى عام ١٩٨٥ حوالي ٨٥٨٥٤ نسمة، وتتجمّع بشكل أساسي في منطقة نابلس[٢].

ج - الغوْر:

«وهو المنطقة التي تقع شرقيّ البلاد الفلسطينيّة، وتفصل بين فلسطين من جهة وكل من سوريا وشرقي الأردن من جهة أخرى، ويخترقها نهر الأردن مع بحيراته»[٣].

والغور منطقة منخفضة نتجت عن حركة فجائية للأرض، انخفضت على أثرها أرضُ الغور إلى ٣٩٢ متراً عن سطح البحر عند البحر الميت، لتشكّل بذلك أكبر انخفاض في العالم. «ويقدّر عدد سكّان منطقة الغور بـ ٣٠٢٧٦ نسمة لعام ١٩٨٥، منهم ٤٧٠١ في مخيّمات اللاّجئين، أمّا باقي السكّان فيتوزّعون على ١٣ قرية وخربة في منطقة الغور كلها، بالإضافة إلى مدينة أريحا التي بلغ عدد سكّانها عام ١٩٨٥، ١٦٧٠٠ نسمة»[٤].

---

(١) برنارد سابيلا، من المجتمع الفلسطينيّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة. دار الأسوار، عكا، ١٩٨٨، ص ١٠٢.

(٢) أكبرها «مخيّم بلاطة» ويسكن فيه ١٠٢٨٤ نسمة وفقاً لإحصائيّات عام ١٩٨٤، وهو تقريباً يساوي من ناحية عدد السكّان أصغرَ مخيمٍ في قطاع غزّة.

(٣) رفيق النتشة وآخرون، فلسطين، تاريخاً وقضيّة، دون ذكر دار النّشر، دون ذكر اسم البلد، ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٤) برنارد سابيلا، المصدر السّابق، ص ١١٢.

يُعرف مناخُ الغوْر بشدّة حرّه صيفاً، وبدفئه شتاءً، إذ تكثر فيه أشجار المناطق الحارّة مثل البرتقال والموز وقصب السكّر، كما تشكّل منطقة أريحا المشتى المفضَّلَ للسكّان، ومكاناً لعلاج الجلد بسبب كثرة الأملاح الموجودة في مياه البحر الميت.

٢ ـ ٢ السكّان:

تُبرز النظرة الأوليّة للواقع الديمغرافيّ الفلسطينيّ ملاحظاتٍ أساسيّة أهمّها:

أ ـ تعكس الإحصائيّات المتعلّقة بالفلسطينيين ما ترتب على واقعهم من جرّاء المراحل الاستعماريّة التي تعاقبت عليهم منذ بداية هذا القرن. فقد أدّت الضغوطاتُ الدّاخليّة والخارجيّة التي واجهها المجتمع، وغيابُ مؤسّسة إحصاء عربية أو فلسطينية، إلى تناقضات واضحة في أدوات التّحليل والقياس والمنطلقات وهذا ما أحدث تشتّتاً كبيراً واختلافات في الأرقام المتداولة، إذ يصعب على الباحث أن يجد مقالين (أو كتابين) في هذا الموضوع متفقين على رقم واحد، باستثناء، شِبه الإجماع الحاصل على استخدام المصادر الإسرائيليّة للإحصاء.

ب ـ إنّ لكافّة المعطيات والأرقام التي سترد في تناولنا لواقع السكّان في المجتمع مضموناً أوسع وأشمل يتمثّل في سكّان فلسطين وما طرأ على واقعهم من تغيّرات.

ج ـ فرضت طبيعة الانتفاضة المزيد من التغيّرات على الخصائص الديمغرافيّة للسكّان. وبالرّغم من وجود كثير من التحليلات التي تحدّثت عن ذلك، فقد بقي الجانب الإحصائي غير متوفّر في دراسة الآثار السكّانية للانتفاضة، الأمر الذي فرض على الباحث اعتماد إحصائيات السكّان في الضّفة والقطاع كما كانت قبل الانتفاضة بما لها من دلالات وأهميّة سواء في محاولة فهم بعض الظّواهر المرافقة للفعل، أو في محاولة الكشف عن بعض الأبعاد الحقيقيّة الجوهريّة لإجراءات الآخر.

أدّتْ حرب عام ١٩٤٨ إلى تشكّل ثلاثة تجمّعات فلسطينيّة منفصلة جغرافيّاً داخل فلسطين(*)، وتجمّعات أخرى خارجها. ولقد «بقي داخل فلسطين نحو ١,٢ مليون نسمة، منهم ٧٧٤ ألفاً في الضّفة الغربية [٢٨٠ ألف لاجئ و٤٩٤ ألفاً من السكّان الأصليّين]، و٢٧٠ ألفاً في قطاع غزّة [١٩٠ ألف لاجئ، و٨٠ ألفاً من

(*) انظر خارطة رقم ٢.

السكّان الأصليّين]، و١٥٦ ألف نسمة في الدّاخل الفلسطيني. وقد نزح خارج البلاد حوالي ٢٦٦ ألفاً، توزّع معظمهم في الدّول العربيّة»[١].

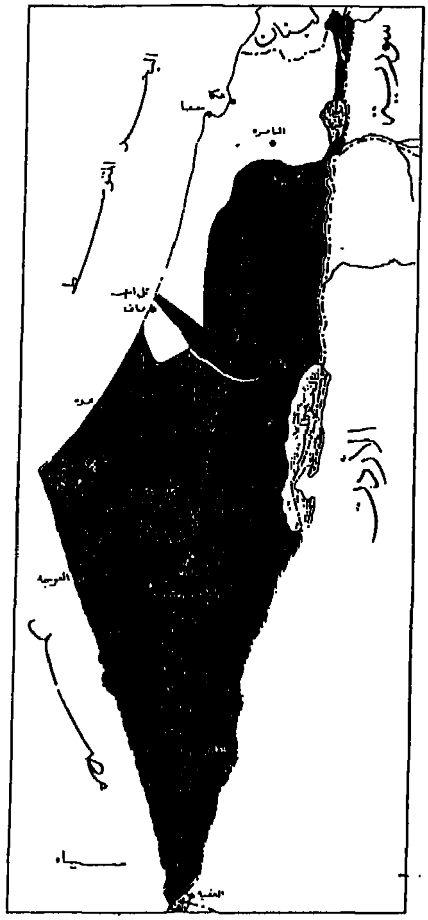
و«هذا يشير إلى التّمركز السكّاني الفلسطيني في كل من الضّفة والقطاع، بحيث وصل عدد السكّان فيهما عام ١٩٥٢ إلى ٦٥٪ من مجموع الفلسطينيين في العالم»[٢].

---

(١) أمين عطايا، الخصائص السكّانية والاجتماعيّة لفلسطينيّ الضفّة والقطاع، بلسم، الهلال الأحمر الفلسطيني، عدد ١٨٣، ١٩٩٠، ص ٥٦.

(٢) جانيتْ أبو لغد، الطبيعة الديمغرافيّة للشّعب الفلسطيني، بدون ذكر دار النّشر واسم البلد، ١٩٨٢، ص ٣٩.

خارطة رقم (٢/أ)

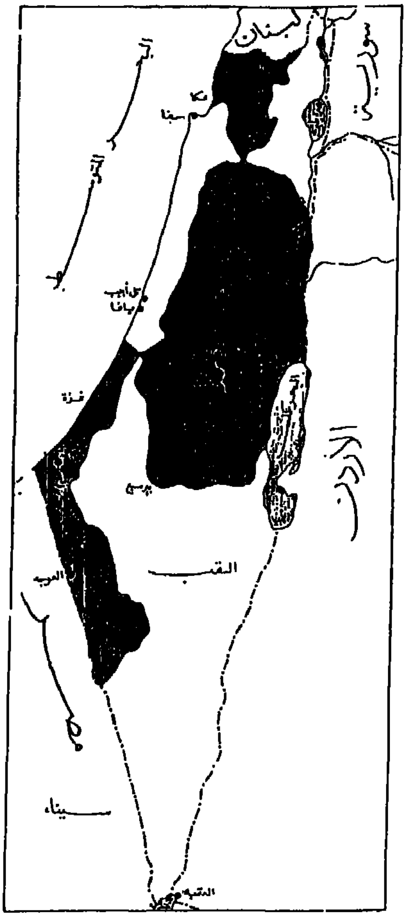


مشروع تقسيم فلسطين سنة ١٩٣٧

■ المنطقة العربيّة

□ المنطقة اليهوديّة

■ منطقة الانتداب البريطاني



مشروع الأمم المتّحدة لتقسيم فلسطين سنة ١٩٤٧

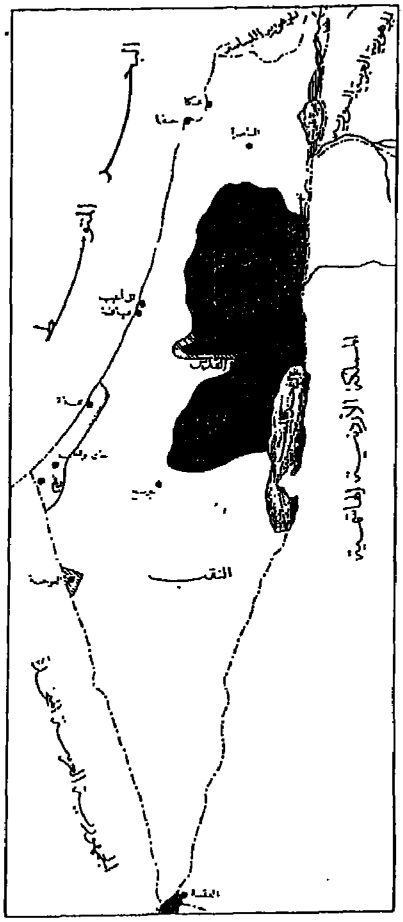
■ الدولة العربيّة

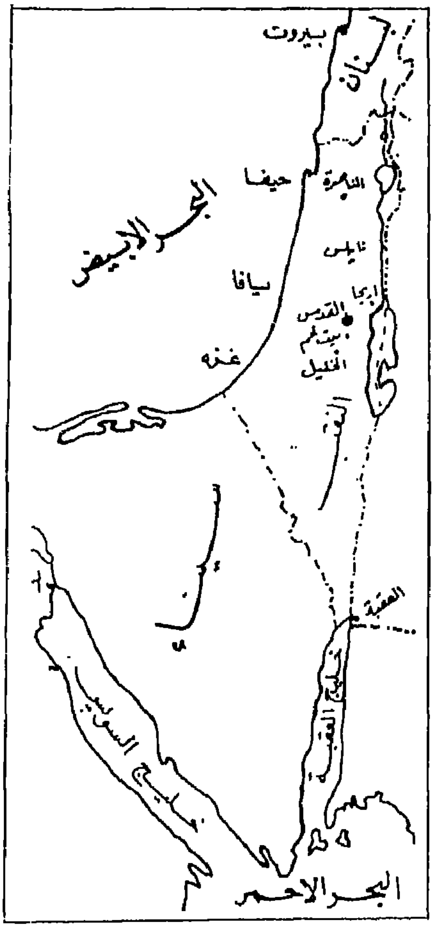
□ الدولة اليهوديّة

■ منطقة القدس الدّولية

(*) دار الجليل للنّشر والدّراسات والأبحاث الفلسطينيّة، عمّان.

خارطة رقم (٢/ب)

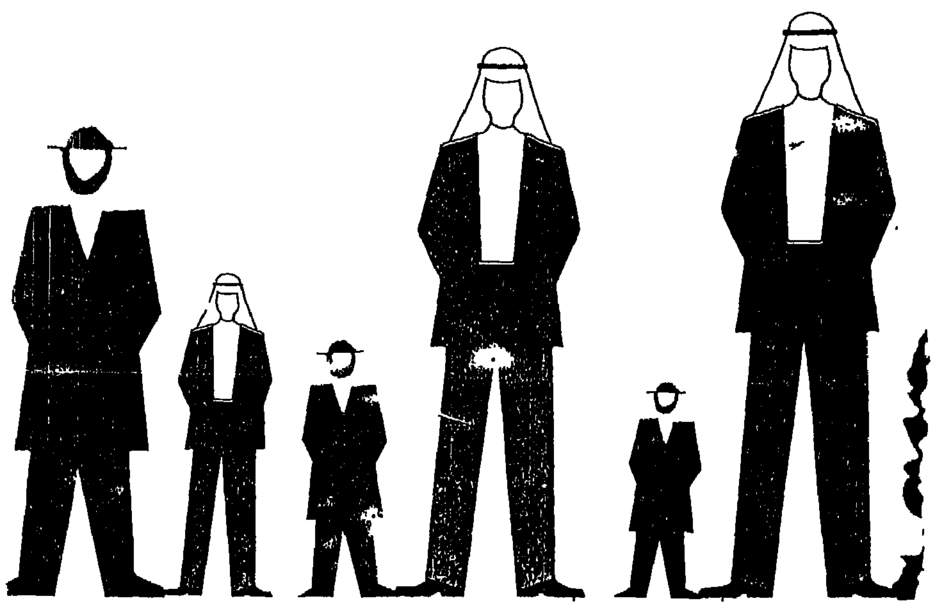




نتائج العمليّات الحربيّة سنة ١٩٤٨ وقيام إسرائيل
■ ما بقي للعرب
□ المناطق المغتصبة

□ إسرائيل بعد حرب حزيران ١٩٦٧ .

خارطة رقم (٢/جـ)



العرب ١,٠٠١,٥٨٦
٧١,٨٪
سكان فلسطين سنة ١٩٣٧

اليهود ٣٩٥,٣٨٦
٢٨,٢٪

العرب ١,٦٥٠,٠٠٠
٦٧,٦٪
سكان فلسطين سنة ١٩٤٨
قبل حرب ١٩٤٨

اليهود ٧٥٠,٠٠٠
٣٢,٤٪

العرب ١,٦٥٩,٤٠٠
٤١٪
سكان فلسطين بعد
حرب ١٩٧٦

اليهود ٢,٣٨٣,٦٠٠
٥٩٪

وشكّلت حرب حزيران عام ١٩٦٧ فاصلةً أخرى في تاريخ التطوّرات السكّانيّة في الضفّة والقطاع، فقد «انخفض عدد سكّان الضفّة الغربيّة في عام ١٩٦٧ من ٨٤٥٠٠٠ نسمة في أيّار إلى ٥٩٥٩٠٠ نسمة في أيلول من ذلك العام»[1].

أمّا في قطاع غزّة فلم تحدث هجرة جماعيّة في حرب عام ١٩٦٧ شبيهة بتلك التي حدثت في الضفّة. «ومع ذلك فقد شهد القطاع نزوح وطرد ما يقارب ٢٥٠٠ نسمة، بالإضافة إلى عدم تمكّن ٢٥٠٠٠ نسمة أخرى من العودة للقطاع، إذ كانوا في الخارج يوم اندلاع الحرب. وهذا يشرح لماذا تناقص عدد السكّان من ٣٨٩٧٠٠ في أيلول عام ١٩٦٧ إلى ٣٧٠٠٠٠ نسمة في عام ١٩٧٠، أي نقصان بنسبة ٧٪»[2].

ومن الجدير بالذّكر أنّ وجود الاحتلال في الضفّة والقطاع قد أعاد الاتّصال السكّانيّ مع الفلسطينيين الّذين بقوا في أماكن سكناهم عام ١٩٤٨ إذ «تضاعف عددهم حوالي الأربع مرّات منذ بداية اغتصاب فلسطين عام ١٩٤٨ وحتى عام ١٩٨٥. فبعد أن كان عددهم حسب المصادر الإسرائيليّة حوالي ١٥٦٠٠٠ نسمة في نهاية عام ١٩٤٨ وصل هذا الرّقم في نهاية عام ١٩٨٥ إلى حوالي ٦٩٠,٠٠٠ نسمة، بما فيهم سكّان القدس العربيّة، أيّ بنسبة زيادة قدرها ٧٢,٩٪»[3]. كما أكّد البروفيسور الإسرائيلي «أرنون سوفير» «أنّ نسبة التّكاثر الطّبيعي بين العرب في إسرائيل تحتلّ المرتبة الأولى في سلّم التّكاثر الطّبيعي في العالم، حيث أنّ نسبة الولادات لديهم هي ٤,٥٪ سنويّاً مقابل ٢٪ في مصر، و ٢,٥٪ في الصّين الشّعبيّة، في الوقت الذي لا تتجاوز هذه النّسبة لدى اليهود ١,٥٪. كما أنّ نسبة الوفيّات عند العرب في إسرائيل لا تتجاوز أربعة بالألف، مقابل سبعة بالألف عند اليهود»[4].

---

(١) برنارد سابيلا، المصدر السّابق، ص ٩٠.
(٢) المصدر السّابق، ص ٩١.
(٣) شؤون فلسطينية، ندوة «الخصائص الديمغرافيّة للشّعب الفلسطيني»، عدد ١٤٢/١٤٣، ١٩٨٥، ص ١١٤.
(٤) أمين عطايا، المصدر السّابق، نقلاً عن «دافار»، ١٩٨٤/١١/٢٢، ص ١٥.

وتنفرد المصادر الإسرائيليّة في تناولها لآخر تعداد لسكّان الضفّة والقطاع. وحسب «مبرون بنفستي»، رئيس مشروع مسح «المناطق»(*) فإنّ «عدد السكّان في «المناطق» وصل في نهاية عام ١٩٨٧ إلى ١,٧٤٠,٠٠٠ نسمة، منهم ١,٠٩٠,٠٠٠ في الضفّة الغربيّة، ونحو ٦٥٠,٠٠٠ في قطاع غزّة. إنّ هذه الأرقام التي يقدّمها بنفستي تعني زيادة ٣٢٢ ألف فلسطيني عن الأرقام التي يقدّمها المكتب المركزي للإحصاء في إسرائيل»[1].

الخصائص السكّانيّة:

أولاً: ـ تُجمع كافةُ المصادر الإحصائيّة التي بحثت في الوضع السكّانيّ للفلسطينيين في الضفّة والقطاع، على ارتفاع نسبة الخصوبة في أوساطهم، خصوصاً بين الريفيين، أي أنّ المجتمع يشهد زيادة سكّانية سريعة. ومما يلفت الانتباه أنّ «عدد المواطنين العرب بقي طوال السّبعينات وحتّى عام ١٩٨٤ أقل ممّا كان عليه في عام ١٩٦٦، على الرّغم من حدوث الزّيادة الطبيعيّة»[2]. لقد «كان أحد المسؤولين الإسرائيليين يردد، وبسخرية وقلق، أنّ المرأة الفلسطينية هي بدون شك الصّناعة الوحيدة الرّائدة لدى الشّعب الفلسطيني. فمع رفضنا لهذه الصورة التي تحطّ من قيمة المرأة الفلسطينية، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نسبة الزّيادة الطبيعيّة لدى الفلسطينيين تزيد عن ٣,٥٪ سنوياً. وهذا يفسّر تضاعف تعداد الشّعب الفلسطيني ثلاث مرّات في فترة لا تتعدّى ٣٢ عاماً. فقد قفز عدده من ١,٤٠٠,٠٠٠ نسمة عام ١٩٤٨ إلى أربعة ملايين نسمة عام ١٩٨٠»[3].

تنعكس هذه الزّيادة في ضخامة عدد السكّان الذين تقل أعمارهم عن ١٥ عاماً، «حيث تبلغ نسبة السكّان ممّن هم دون سن ١٤ عاماً حوالي ٥٠٪ من مجموع

(*) المناطق: هي التسمية الإسرائيلية للضفّة الغربيّة وقطاع غزّة.

(١) ابراهام أيلون، «أين غاب ٣٢٢ ألف فلسطيني» بلسم، نفس المصدر، ١٩٩٠، ص ٥٧، نقلاً عن «عل هشمار» ١٩٨٨/٣/٢١.

(٢) صالح حسن، «الشعب الفلسطيني في المناطق المحتلّة»، مجلّة شؤون عربيّة، عدد ٤٨، كانون أوّل ١٩٨٨، ص ٣٢.

(٣) نعيم خضر، «لمحة عن الوضع الديمغرافي للفلسطينيين»، صامد الاقتصادي، بيروت، عدد ٣٠، ١٩٨٠.

السكّان»[1]. وتدلل هذه النّسبة على وجود أعداد كبيرة غير منتجة بالنّسبة إلى بقيّة السكّان (القوى العاملة)، وعلى أنّ المجتمع الشاب ـ مجتمع الانتفاضة ـ الذي يعكسه الهرم السكّانيّ العريض القاعدة، هو مجتمع يحتاج إلى الخدمات ويعاني من وجود أغلبيّة شابّة أو صغيرة السن، تأخذ جزءاً كبيراً من ثرواته واهتماماته. وفي الوقت نفسه، يوضح هذا الواقع ظاهرةَ التدفّق الفتي والشّاب ـ تلك الظّاهرة الموجودة في الانتفاضة ـ، ويكشف عن كثافة دوافع الإنجاب في المجتمع سواء لتأمين الوالدين وقت الشيخوخة، أو من أجل زيادة الإنتاج وتأمين قوّة العمل اللاّزمة للمعيشة، أو بدافع المكانة الاجتماعيّة وغيرها.

ثانياً: «تبلغ الكثافة السكّانيّة الوسيطة في الضفّة الغربيّة حوالي ١٦٦ شخصاً في الكيلومتر المربّع الواحد لعام ١٩٨٩. أمّا في قطاع غزّة فقد بلغت هذه الكثافة حوالي ١٦٨٥ شخصاً في الكيلومتر المربّع الواحد في عام ١٩٨٩»[2]. لذا فإنّ كثافة السكّان في القطاع تُعدّ من أعلى كثافات السكّان في العالم، كما تُعتبر هذه الكثافة في الضفّة مرتفعة مقارنة مع مثيلاتها في المناطق العربيّة المجاورة(*). ويؤدّي ارتفاع هذه الكثافة في ظلّ محدوديّة الموارد في الضفّة والقطاع إلى ارتفاع الضّغط السكانيّ على هذه الموارد. ويوضح أيضاً حجم العبء الاقتصادي الذي يعاني منه السكّان، ويفسّر صفة الانفجاريّة التي تطغى على أحداث قطاع غزّة في الانتفاضة.

ثالثاً: تشكّل الهجرة من الضفّة والقطاع سبباً أساسيّاً في تفسير كثير من التغيّرات الديمغرافيّة في واقع سكّانها. فهي تؤدّي إلى امتصاص نسبة كبيرة من مجمل الزّيادة الطّبيعيّة للسكّان، الأمر الذي ينعكس على معدّلات النموّ ويؤثّر سلباً على نسب توزّع السكّان حسب الجنس والسن. وسواء كانت الهجرة بسبب عدم الاستقرار الاقتصادي، أو التخوّف من المستقبل، أو لانعدام فرص العمل والعيش بأمان، فقد «قفز صافي الهجرة من الضفّة والقطاع من متوسّط يقل قليلاً عن ٨٠٠٠ شخص سنويّاً، من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٥، إلى رقم قياسيّ قدره ٢٣٢٠٠ مهاجر في عام ١٩٨٦، بما لذلك من تأثيرات كبيرة على التّوازن الاجتماعيّ في الأرض

---

(١) سليم تماري، من المجتمع الفلسطيني في الضفّة والقطاع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤.

(٢) أمين عطايا، المصدر السّابق، ص ٥٨.

(*) تبلغ كثافة السكّان في الأردن ٢٠ شخصاً في الكيلومتر المربّع الواحد، و٢٦ شخصاً في العراق، و٣٧ شخصاً في مصر، و٧٤ في الكويت، و٢٦٢ في لبنان، و٣٦ في تونس. وهذا قبل أزمة الخليج.

المحتلّة»[1]، وهو الأمر الذي قدّره سابيلا «بما يساوي ٨, ٤٠٪، أي ٠, ٣٥٪ من الزّيادة الطبيعية لكلّ من الضفّة والقطاع»[2].

وبالرّغم من عدم توفّر الإحصائيات حول هجرة الفلسطينيين من مجتمع الانتفاضة، إلاّ أنّها تشهد تصاعداً ملموساً، وتستقطب فئات الشّباب والعائلات المثقّفة بشكل خاص(*).

رابعاً: يعاني مجتمع الانتفاضة بكثافة من انتشار ظاهرة البطالة في أوساط السكّان، وبالذّات بين صفوف العاملين وخرِّيجي المدارس الثانوية والمعاهد الوسطى والجامعات. وكما تشير الإحصائيّات الأخيرة فإن نسبة البطالة في أوساط خرّيجي المدارس والجامعات المحليّة وجامعات الخارج الموجودين في المجتمع، تراوح بين ٢٥ و٥٠٪، مع العلم بأنّ مجموع الخرّيجين في الضفّة والقطاع قد وصل إلى ٢٥,٠٠٠ خرّيج.

وسنوضح لاحقاً أبعاد البطالة في صفوف القوى العاملة.

إن استفحال ظاهرة البطالة يغذّي الهجرة للخارج، وما يسمّى أيضاً بـ «هجرة الأدمغة والكفاءات».

وفي المحصلة تعبّر هذه الأرقام عن واقع الحال في المجتمع، وتطل علينا بحقيقة الأوضاع التي يعيشها سكّان الضفّة والقطاع في العام الخامس من عمر الانتفاضة. وهو ما سيتمّ التّركيز عليه بشيء من التفصيل في فصول لاحقة.

المستوطنون:

للوجود الإسرائيلي في الضفّة والقطاع طبيعة استيطانيّة إحلاليّة ديمغرافيّة أيضاً. «فقد وصل عدد المستوطنين في الضفّة الغربيّة عام ١٩٨٦ إلى ١٣٥٠٠٠ مستوطن، بما فيهم ٧٥٠٠٠ إسرائيلي يسكنون المستوطنات السّبع التي تطوّق عنق مدينة القدس.

---

(١) جيم ليدرمان، «الضفّة الغربيّة في صدر الأحداث»، شؤون استراتيجية، مركز التخطيط التّابع لمنظّمة التّحرير الفلسطينية، تونس، عدد خاص، ١٩٨٩، ص ٢.

(٢) برنارد سابيلا، المصدر السّابق، ص ٨٢.

(*) يختلف طابع هذه الهجرة من مجتمع الانتفاضة بين الهجرة الدّائمة، وبلا عودة، وبين الهجرة المؤقّتة التي تراوح بين ٣ ـ ٥ أعوام. ويتمّ تحديد ذلك بالاتفاق الطوعي مع سلطات الآخر.

ويتوزّع القسم الأكبر من هذا العدد على ١٣٠ مستوطنة أخرى في الضفّة(*). وقد بلغ عدد المستوطنات في قطاع غزّة حوالي ١٤ مستوطنة، ويسكن فيها ٢٥٠٦ مستوطنين. ويصل متوسّط حجم الأسرة في هذه المستوطنات إلى ٤,٧ شخص للأسرة الواحدة، فيما يصل عمر المستوطنين إلى ٣٦ عاماً. وينحدر ٦٣,١٪ منهم من أصل إسرائيلي محلي و٢٢,٤٪ من أصل أوروبي أو أمريكي، و١٣,٨٪ من أصل آسيوي أو إفريقي»[١].

وتقوم الحكومة الإسرائيليّة حاليّاً ببناء سلسلة طويلة من المستوطنات حول مدينة القدس، من شأنها أن تعزل المدينة عن الضفّة الغربيّة. كما يتحدّث الإسرائيليّون عن خطّة استيعاب جديدة في الأراضي المحتلّة، حتّى يرتفع عدد المستوطنين إلى ١٠٠,٠٠٠ مع العام (٢٠١٠)[٢].

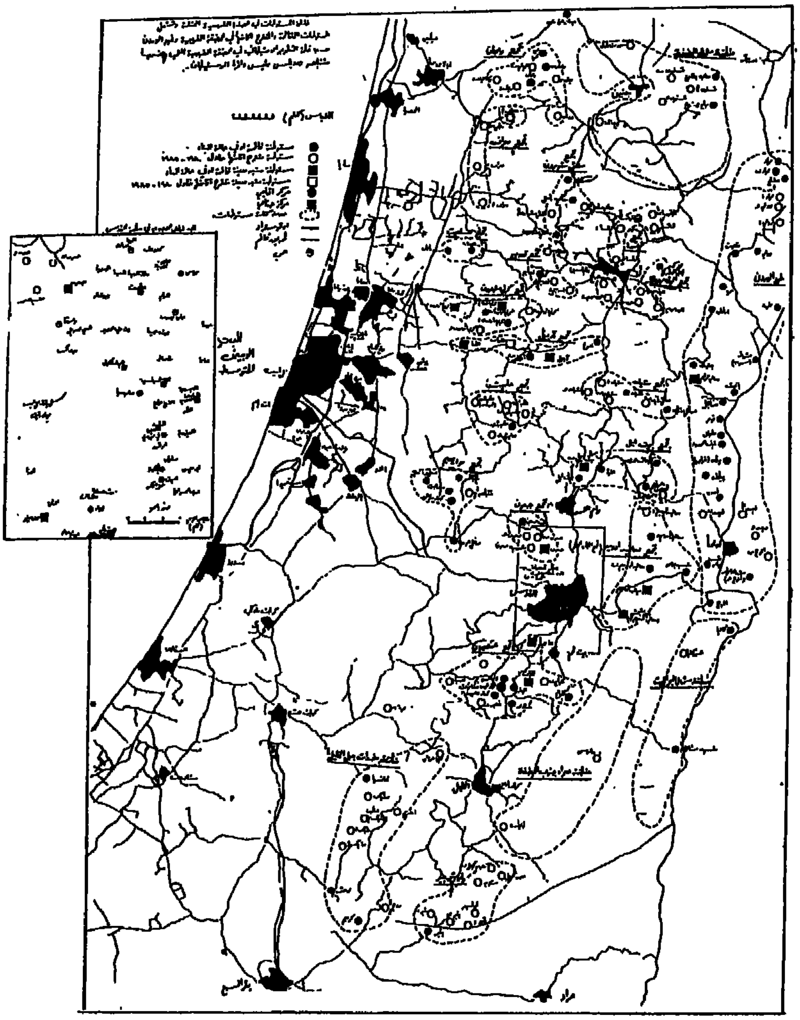
(*) انظر خارطة رقم (٣).

(١) برنارد سابيلا، المصدر السّابق، ص ٩٦.

(٢) للمزيد من المعلومات والاحصائيات حول المستوطنين والمستوطنات، انظر:

The League Of States. **Israel Settlements.** Published and Distributed by Dar Al-Afaq Al-Jadidah. 1985.

خارطة رقم (٣)



(*) أمن الرئاسة، منظّمة التّحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٩١.

أدّت مجمل التّفاعلات التي شهدها المجتمع إلى وجود علاقة متحرّكة بين عناصر البيئة والسكّان، انعكست في تداخل الفواصل التي تقع على الحدود الاجتماعيّة/ المعيشيّة لأنماط الحياة في المجتمع، سواء الزّراعية الرّيفية، أو الحضريّة التّجاريّة أو الإداريّة الوظيفيّة، أو نمط الحياة الخاص بسكّان المخيّمات. ولقد نتج عن تطوّر المواصلات واختراق ظاهرة العمل والعمالة في الاقتصاد الإسرائيلي لمجمل تراكيب المجتمع، وضغوطات المعيشة المتفاقمة، حركةُ سكّانيّة قويّة في مختلف الاتّجاهات. وهذا ما يلغي التوزّع المجتمعي على هذه الأنماط، ولكنّه يؤثّر على حراك واضح في نسب هذا التوزّع على الأنماط المختلفة من المعيشة، وذلك بسبب ارتباطاته الشّديدة بالمناخات العامّة لواقع السكّان ومستقبلهم السّياسي.

إنّ هذا الواقع قد غيّر من مفهوم الفصل بين المدينة والقرية، وأحدث تقارباً بين أسلوب حياة كل منهما، وفقاً لتحليل د. سابيلا، الّذي أوصله هذا التّحليل للتنبّؤ بإمكانيّة فقدان الرّيف الفلسطينيّ لأسلوب حياته المميّز بحيث يتّخذ أكثر فأكثر أسلوب الحياة الشائع في المدن.

وتتّسع مجالات التّأثير المتبادل بين الانتفاضة والبيئة لتشمل كثيراً من الوجوه في حركة المجتمع الانتفاضيّة، وهو الأمر الذي يتّضح من خلال تكتيكات وأساليب المنتفضين بشكل بارز. لقد استطاع الفاعلون في الانتفاضة وتوظيف معرفتهم للبيئة في تمويه وإخفاء تحرّكاتهم المقاومة للاحتلال، وفي تصميم هجماتهم ضدّه، وفي إخفاء أماكن وطرق انسحابهم ونجاتهم من ملاحقة جنوده. ويلخّص «الحجر» علاقةَ السكان وأهدافهم بالبيئة وفقاً لصيغة ديناميّة وعضويّة لم تؤكّد فقط على ارتباط الإنسان بأرضه، وإنّما تعزّز كذلك من علاقة العضويّ الهادف باللاعضويّ المتحرّك الذي يمدّه بأسس كيانه المعنويّ ويتدخّل في صياغة أنماط حياته ومتطلّبات فعله. ومن جهة أخرى فإن طبيعة الشروط البيئيّة والظروف الجغرافيّة التي تعيشها كلُّ منطقة قد حدّدت لدرجة كبيرة مصيرَ الكثير من التحوّلات التي واكبت الفعل الانتفاضيّ، وبالذات تلك التي تتعلّق بالفضاءات الاجتماعيّة/ المعيشيّة للمواجهة. فتوفُّر الأرض في المناطق الريفيّة قد فتح آفاقاً جديّة أمام تطبيق شعار «الاقتصاديّ البيئيّ» وشعار «العودة للأرض»، وزوّد الأسرة الرّيفيّة بإمكانيّات عمليّة للصّمود المعيشي المقاوم؛ وهو الأمر الذي لم يتوفّر لسكّان المخيّمات مثلاً.

الفصل الثاني

هويّة مجتمع الانتفاضة

يخضع موضوع الهويّة لتأثير عوامل كثيرة ومتنوّعة تمثّلها علاقة المجتمع بالآخر والمحيط، وما تعانيه من إشكاليّات حقيقية في إطار المجتمع نفسه، إذ تتنازعه نقائض عديدة ومتقابلة، تتوزّع على القوى والاتّجاهات والجماعات التي تشكّله وتسعى كلٌّ منها إلى تضمين هويّته وإعادة صياغتها وفقاً لمواقفه ورؤيته للعالم. فوجدت هويّة المجتمع بين عوامل الوحدة والتّجزئة، وعامل التماسك والتّشتّت، وعيش وسط التّناقضات الجمّة التي تحملها خارطةُ ولاءاته وانتماءاته المختلفة، سواء أكانت في حالة تصالح تعايشي، أم في حالة صراغ وتناقض، أم في الحالتين معاً.

إنّ من مزايا مجتمع الانتفاضة كفاحه المستمرّ منذ ما يزيد على العشرين عاماً من أجل نيل حريّته واستقلاله. «إنّ هذه الثورة الشعبيّة العارمة والشّاملة، والمتدفّقة في كل مخيّم ومدينة وقرية وحارة وشارع ومسجد وكنيسة، وفي كل شبر من وطننا. . . تعبّر عن نضال شعبنا من أجل حقوقه الوطنيّة، حقّه في العودة وتقرير المصير وبناء دولته المستقّلة فوق تراب وطنه، وعاصمتها القدس»[1].

وقد كرّس المجتمع من خلال ذلك اهتماماً خاصّاً وعميقاً بمسألة الحفاظ على هويّته الوطنيّة والقوميّة والحضاريّة؛ «فنحن أمّة خرجت في انتفاضتها ضد الظلم والطغيان»[2]. إنّ هذا البعد يعطي ملمحاً أساسياً لطبيعة الصّراع الّذي يشهده المجتمع، حيث تخضع مسألة الهويّة للكثير من التدخّلات والمحاولات الهادفة لتغييبها أو لضربها وإفراغها من محتواها التّاريخي والثّقافي. وتستمر محاولات الآخر الرّامية إلى خلق حالة اندماج اقتصاديّ واجتماعيّ وثقافي لصالح كيانه وهويّته كخطوة أساسيّة على طريق نفي خصوصيّات الهوية الفلسطينية التي يعرّف مجتمع الانتفاضة بها ذاته، ويعرّفه بها الآخرون. ويستمر الآخر في انتزاع مقوّمات هذه الهويّة من صلب المجتمع وبناه المّاديّة والذهنيّة.

لا يتّصل الأمر هنا بإثبات وجود مكوّنات هويّة مجتمع الانتفاضة من لغة وثقافة مشتركة وجغرافية وغيرها، بل بدراسة إشكاليّات هذه الهويّة وتلمُّس ملامحها المجتمعيّة كما تبرز في الواقع، وكما تظهر للباحث وهي في حالة التّداخل، لا في حالة العزلة أو السّكون التفريدي. ويمكن إبراز بعض هذه الإشكاليّات من خلال ما يلي:

(١) نداء الانتفاضة الأول، ١٩٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

١ ـ الانتماء الوطني/ القومي:

لا فائدة هنا من «اكتشاف» بديهية الانتماء الفلسطيني للأمّة العربيّة، فالميثاق الوطني الفلسطيني يقول: «إن فلسطين جزء لا يتجزّأ من الوطن العربيّ، والشعب الفلسطيني جزء لا يتجزّأ من الأمّة العربيّة».. ومهما كان عمق هذا الانتماء أو شكليّته أو فاعليّته العمليّة والذهنيّة، فإنّ المتتبّع للمسار الفكريّ للفلسطينيين لا بدّ أن يلحظ تمحوراً مزدوجاً في وعيهم يعبّر عن إشكاليّة حقيقيّة في مجال العلاقة بين الوطني والقومي، سواء من ناحية المنطلق السّياسي كأفضليّات عملية للبرنامج النّضالي ووحداته المفهوميّة، أو من ناحية الممارسة السّياسية كأقرب تعبير عن الثّقافة والتّوجّه العام.

لقد تحوّل مفهوم الانتماء الوطني القومي إلى مفهومي الانتماء الوطني والقومي. فدخلا في ما يسمّيه ماوتسي تونغ بـ «ثنائيّات التّناقض» في المجتمع الصيني. واختفت صورة التكامل التي يجملها إلى حدٍّ ما المفهوم الأوّل الذي بقي شبه متداول، بينما جاء المفهومان بصورة التقابل السّاخن.

ومن النّاحية التّاريخيّة فإنّ الشعب الفلسطيني جزء من الأمّة العربيّة، وقد عُرّفت فلسطين بأنّها الجزء الجنوبي من بلاد الشّام، ولم تشكّل في أيّة مرحلة كياناً مستقلاً بذاتها. وبعد حرب عام ١٩٤٨ انخرط الشّباب الفلسطيني في الأحزاب والحركات التي وجدها تنظر للقوميّة وترفع شعار «تحرير فلسطين»، فعاش ما توفّر في حينه من البعد القومي لقضيّته بسلبيّاته وإيجابيّاته، حتّى انطلقت الثورة الفلسطينيّة في عام ١٩٦٥ بكلّ ما تحمل من أهداف ونوايا، وكتعبير عن البلورة والتّجسيم الواضح والعملي عن «الفلسطينية». وفي تقييم الفلسطينيين لما حقّقته الانطلاقة يجمعون على أنّها قد أعادت صياغة وبلورة «الشّخصية الوطنية الفلسطينية» وحافظتْ على هويّتهم من التّشتّت ومحاولات التذويب في البلدان العربيّة وفي الشّتات.

وبالمعنى العملي، وكما هو الحال لدى أكثر الأحزاب العربيّة تطرّفاً في إبراز البعد القومي، فقد أصبحت القوميّة العربيّة مركّباً نظريّاً وواحداً من أبعاد الخصوصيّة القطرية، لا العكس. وقد تُوظّف من أجل إخفاء التعمّق في الخصوصيّة والتّمسّك بها والدّفاع عنها دفاع المستميت، كضرورة مفروضة لاتزال مجمل الأقطار العربيّة تعبّر عن أهميّتها.

لقد عبّرت كثير من الأحزاب والأنظمة العربيّة عن موقفها إزاء الوطنيّة

الفلسطينيّة بأشكال عدّة، أبرزها: افتعال معارك وصراعات ضد الفلسطينيين وثورتهم، وتشكيل فروع تابعة لها في الساحة الفلسطينيّة تحت شعارات «القوميّة». وهذا يدلّل على أنّ بعض هذه الأحزاب والأنظمة قد وجدت في بروز الشخصيّة الفلسطينية تهديداً لمصالحها، فحاولت احتواءها، في حين وجدها آخرون حقّاً مشروعاً للفلسطينيّين أسوة بأشقّائهم العرب وكأصحاب للبيت، فعملوا على تعزيزها بممارسات إيجابيّة تساهم في تبرير قطريّتهم؛ بينما تعامل البعض الآخر معها بقسوة شديدة من أجل دفعها نحو المزيد من القطرية، لأهداف من بينها السّعي وراء تحقيق منطقة رمادية فاصلة بين مفاعيل فلسطين وقضيّتها في وعي الجماهير وبين فلسطين وأصحابها في الجهة الأخرى.

وقد عبّر الوعي السّياسي الفلسطيني عن فهمه لثنائيّة الوطني/ القومي بصياغات متنوّعة ومختلفة، وذلك منذ بدايات الاستعمار، وبطريقة تشبه نوعاً ما كثيراً من التّفاعلات العربيّة مع هذه الثّنائيّات، سواء في كيفية تشكّلها أو في إدراجها في المجالات السّياسيّة، مع فارق الخصوصية الفلسطينيّة المتمثّلة في طبيعة الآخر وما ترتّب على واقعها من تغيرات كبرى. ويمكن أن يميّز الباحث هنا بين ثلاثة اتّجاهات متباعدة سادت بحدة في الوعي الفلسطيني وثقافته السّياسيّة حتّى منتصف السّبعينات، وتنوّعت أشكال العلاقة بينها وفقاً لظروف كل مرحلة، وراوحت بين التّناقض العلني الصّريح والتّعايش السلبي والتصالح والاقتراب الإيجابي كما هو حالها بعد أحداث أزمة الخليج. وهذه الاتجاهات هي:

الأوّل: الاتّجاه السّائد، ويقول بأنّ «النّضال القطري هو أساس النّضال القومي»، إذ يتأسّس نضاله القومي بمقدار تراكم إنجازاته على المستوى القطريّ. إن الخصوصيّة هنا هي التي تعطي للبعد القوميّ وجوده، ولا معنى لهذا الأخير عائماً في فضاء الثّقافة بدون مرتكزات الخصوصية، بينما تعني القوميّة حسب هذا الاتّجاه توجيه كافّة الجهود من أجل تحرير فلسطين ودعم الثّورة الفلسطينيّة والانتفاضة حتّى يتعمّق البعد القومي ذاته. وفي هذه الرّؤية ما يشبه إلى حدّ ما مفهوم غرامشي للخصوصيّة وعلاقتها بالكونيّة، إذ إنّ «الثوريّة ليست نفياً لخصوصيّة الانتماء»[1].

ويعبّر خالد الحسن، المعروف كأيديولوجي لحركة «فتح»، كبرى الفصائل

---

(١) الطاهر لبيب، «درس غرامشي»، الكرمل، بيروت، عدد ٢، ١٩٨١، ص ١١٧.

الفلسطينيّة، عن هذا الاتّجاه قائلاً: إنّ تحرير فلسطين ليس واجباً وهدفاً فلسطينياً فقط، بل هو هدف وواجب عربيّ بالدّرجة الأولى... من هنا تكون القطريّة الفلسطينيّة ذات عمق قومي بالمعنى العربي وليست بالمعنى الأوروبي، لأنّ المعنى الأوروبي لكلمة قومي وقوميّة يحمل معنى العنصريّة المعاديّة لحريّة الغير في داخله، بينما المعنى العربيّ يعني الوحدة العربيّة»[1].

كما يعبّر هذا الاتجاه عن رؤيته لكيفية تحقيق الانسجام العملي بين طرفي هذه الثّنائية وإخراجهما من حالة التّقابل، وذلك عن طريق تحديد وجهة العلاقة بين «الوحدة العربيّة» و«تحرير فلسطين»، وبواسطة مقولة مفادها أنّ «العودة طريق الوحدة». وهذا يعني أنّ عمليّة تحرير فلسطين هي الطّريق نحو الوحدة العربيّة، لا العكس، وأنّ تحقيق هذه الوحدة يتمّ من خلال النّضال من أجل تحرير فلسطين وأثناءه. وأبعد من ذلك يقول الحسن: «والتحرير بالنسبة إلى فتح، ليس مجرّد تحرير فلسطين، بل إنّ له معنى بعيداً عن الأنانيّة القطريّة ونقيضاً لها، وهو تحرير الأمّة العربيّة من كل أنواع الاحتلال العسكريّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. إنّنا كأمّة لم تبدأ إلاّ مؤخّراً في الخروج البطيء من زمن الانحطاط الفكري الذي حاق بها في الـ ٤٠ سنة الماضية والذي بسببه نعيش اليوم حالة انعدام وزن حضاريّ وفكريّ، وإلاّ لما كان من الممكن أن تُسرق فلسطين ويُشرَّد أهلها بالإرهاب الصّهيونيّ»[2].

كما تحاول حركة فتح التي تعبّر عن هذا الاتّجاه إحداث تصالح فكريّ بين كثير من الأبعاد التي تحكم موقفها، فنجدها تقول إنّها «حركةٌ فلسطينيّةُ الوجه، عربيّةُ العمق، عالميّة الأبعاد والمطاف».

الثّاني: وتمثّله الجماعات التي تتبنّى أيديولوجية ومواقف بعض الأحزاب العربية التي تعطي أفضليةً مطلقة من الجهود لتحقيق «الوحدة العربية» أوّلاً، كشرط أساسيّ لا غنى عنه من أجل تحرير فلسطين.

الثّالث: وتعبّر عنه عامّة القوى الماركسيّة التي تدخل عنصر الأمميّة الايديولوجيّة المتناقض مع البعد القومي في هويّة المجتمع، والتي ينادي بعضها بتصعيد التّناقض مع الأنظمة العربية التي تمنع الجماهير العربية الشعبية من المشاركة في الصّراع العربي - الإسرائيلي.

---

(١) خالد الحسن، «كيف صرنا نفكّر بالإنجليزيّة وننطق بالعربيّة»، فلسطين الثّورة، عدد ٨٤٠، ص ١٩.
(٢) خالد الحسن، المصدر نفسه، ص ١٨.

وتشهد مواقف هذه الاتجاهات تحوّلات عميقة في مجال رؤيتها للعلاقة بين طرفيّ هذه الثّنائية كمركّب أساسي في هويّة المجتمع، ولاسيّما على أثر متغيّرات الواقع الدّولي وما نتج عنها من انعكاسات على الوضع العربي، وذلك نحو صيغة أكثر تقارباً مع الاتجاه الأول. فقد تراجعت الانتقادات التقليدية للقطريّة والاقليمية، وأخذت تختفي بالتدريج دعواتُ القوى الماركسيّة للأمميّة الإيديولوجيّة باتّجاه التمسّك «بالفلسطينية» العملية، وبشكل يترافق مع الدّعوات النظرية الخجولة للقوميّة التي لاتزال ترتسم في الوعي السياسي والثقافي.

وبشكل عام يُترجِم التدرجُ التّنازليّ الذي طرأ عملياً على مفهوم الصّراع وتعبيراته، وبلغة واضحة، ما اعتور هذه الثّنائية من تقلّبات ومواقف فكرية وسياسيّة متباينة عبر زمن ليس بالبعيد منذ انتقل مفهوم الصّراع من «عربي - صهيوني» إلى «عربي - إسرائيلي»، ثم تحوّل إلى «فلسطيني - صهيوني»، ثم إلى «فلسطيني - إسرائيلي». وذلك مقابل تمسّك إسرائيل بمقولة صراعها الصهيوني ضد الفلسطينيين والعرب، وهو يقوم على أساس أنّ إسرائيل دولة لكل اليهود في العالم. وبالرّغم من قرار «بن غوريون» بالتوجّه نحو «البلاد» من أجل إقامة دولة إسرائيل، وبطريقة أزعجت في حينها زعماء اليهودية العالمية، فإنّ العلاقة بين إسرائيل كتعبير عن القومية اليهوديّة - كما تعرّف نفسها - لم تشهد صراعاً أو تناقضاً مع كافة تجمّعات اليهود في العالم، مع أهميّة التذكير بفارق أسس كل نظرة. فالقوميّة العربيّة تقوم على أساس قومي، بينما الثّانية تقوم على أساس ديني مصلحي ليس إلاّ. وهو الأمر الذي سنوضحه في الفصول القادمة.

ومن جهة أخرى، يوضح الخطاب السّياسي لمجتمع الانتفاضة المعنى الباطنيّ لبعض المقولات السّابقة بحريّة أكبر ووضوح أكثر تحديداً. ويبرز خصوصيّته تحت الاحتلال في إطار الخصوصية الفلسطينيّة العامّة. ومن منظور البعد التنسيقي في طريقة إخراج هذا الخطاب، يتّضح لنا أنّه يرسم خارطة مواقف تفصيلية لهذه المفاهيم، تتّسم بالوضوح، والتّحديد، والهجوميّة.

فقد اتّخذت القوى والفئات التي تشكّل امتدادات الاتّجاهات السّابقة مواقف أكثر تقارباً في مجتمع الانتفاضة إزاء هذه الثّنائية. كما برزت على الخارطة قوى جديدة تتّخذ مداخل مغايرة لما هو قائم، إذ إنّها أقحمت البعد الديني الإيديولوجي كطرف جديد في الثّنائيّة. ولتوضيح ذلك نركّز على الملامح الأساسيّة التالية:

١ ـ أكّدت نداءات الانتفاضة على عروبة فلسطين وانتماء الشّعب الفلسطيني للأمّة العربية وارتباط مواطني مجتمع الانتفاضة بأشقّائهم العرب. إذ «تناشد (ق.و.م)(*) الأشقّاء العرب بالتّضامن الفعّال لدعم الانتفاضة، عبر منظمة التّحرير الفلسطينية (م ت. ف)، ممثّلنا الشرعي والوحيد... ونقول لأشقّائنا العرب: إنّ نضالنا وصمودنا يحتاجان إلى دعمكم وتحرّركم الفاعل في المحافل الدولية»[١]. كما أثبتت الانتفاضة أن الأمّة حاضرة في كل مكان، وأنّ لها حضوراً مكثّفاً... إنّ كل فرد يثبت بنضاله وجود الأمّة.

٢ ـ إنّ صيغة المخاطبة التي تطلقها «النّداءات» للعرب، هي صيغة متوتّرة تعكس حالة عدم ثقة، ويأس، ونقمة، وشعور بالخذلان تجاههم. يقول نداء رقم ١٤ في تقييمه لنتائج القمّة العربيّة الثّانية التي عقدت في الدّار البيضاء، يوم ١٩٨٩/٥/٢٣، وبعد أن ثمّن قراراتها: «إنّ القرارات التي خرجت من القمّة العربيّة بصدد قضيتنا لم تخرج عن الموقف الفلسطيني. ولكن شعبنا الرازح تحت الاحتلال بحاجة إلى أكثر من مجرّد مواقف كلاميّة معلنة. فما نعاني منه منذ أكثر من عشرين عاماً هو نتيجة للقصور والعجز العربي المترسّخ. فليترجموا قراراتهم إلى أفعال، وليرموا بثقلهم السّياسي، والاقتصادي للضغط على الولايات المتّحدة.. للكف عن المماطلة والإقرار بحقوقنا».

٣ ـ تميّز «ق.و.م» في تعاملها بين الأنظمة العربيّة والشّعوب العربية. فمن جهة جاءت الانتفاضة «كأقوى صوت احتجاجي ضد العجز الرّسمي العربي»[٢]، ومن جهة أخرى «... فإنّ دماء شعبنا وتضحياته، وبطولاته الانتفاضيّة... قد وجدت صداها، والتّضامن معها موجود في كل أرجاء العالم، باستثناء الوطن العربي... فشعوبنا العربيّة مطالَبة اليوم بتجاوز الصمت الرّهيب والإعراب عن تضامنها الفعلي مع شعبنا الأعزل الذي يخوض حرب استقلاله الوطنيّ»[٣].

(*) ق.و.م: القيادة الوطنية الموحّدة للانتفاضة.

(١) نداء رقم «٣٦».

(٢) نداء رقم «٢٦».

(٣) نداء رقم «٤٠».

٤ ـ لا تضيف هذه النّداءات جديداً إلى مواقف «م. ت. ف» السّياسية على اختلاف توجّهاتها من هذا النّظام العربي أو ذاك. بل يلاحظ الباحث أنّ هذه النّداءات تعكس التزاماً صارماً بالخطّ السّياسي للمنظّمة وطبيعة علاقاتها بالأنظمة العربية، ويبقى الاختلاف في حدّة الصيغ التي تعبّر بها الانتفاضة عن نفسها.

٥ ـ تحتلّ «الفلسطينيّة» الحيّز الأوسَع والأعمق في هذا الخطاب، إذْ تقوم كافّة أفكاره على صيغة الـ «نحن»... «الفلسطينيون»... «شعبنا الفلسطيني» «... «جماهيرنا»... «انتفاضتنا» «ثورتنا»... الـ «نا». إنّ الانتفاضة تعلن كلّ يوم قبولها لطبيعة المجتمع الذي تتحرّك فيه، فلا تخرج عنه، ولا تتمرّد عليه، وتعلن قبولها للبيئة الفلسطينية في الضفّة والقطاع، بدون أي نزعة طوباوية أو مثالية، فهي تؤكّد على الـ «نحن» الممكنة فلسطينياً، وليس على الـ «نحن» المستقيلة عربياً.

٦ ـ لا شكّ أنّ ميلاد حركة المقاومة الإسلامية «حماس» كتعبير عن «الإسلام السّياسي» وعن اتّساع المدّ الإسلامي الحزبي، يندرج في أحد مستوياته الهامّة في دائرة دفاعيّة ضد الآخر، حتى يُثبت البعدُ الدينيّ مقدرتَه على إعادة صياغة هويّة المجتمع بطريقة تمكّنه من الانتصار على الآخر. وهذا ما يطرح بقوّة إشكاليّة خصائص الهويّة السّياسية لمجتمع الانتفاضة ـ وبالتالي للمجتمع الفلسطيني المستقبلي ـ ويعبّر في الوقت نفسه عن التّنافس الحاصل في المجتمع حول تحديد هويّته وأولويّات أبعادها ومكوّناتها.

وتلوّح «حماس» بمفهوم الخلافة الإسلاميّة في وجه يوتوبيا الوحدة العربية ودولتها القائمة في الوعي، من جهة، وفي وجه الدولة الفلسطينية المستقلّة، كما تتبنّاها منظمة التحرير الفلسطينية من جهة أخرى. وهذا تبكير من جانب «حماس» ومحاولة لحلّ التّناقض القائم في المجتمع حول هويّته وهويّة دولته المستقبليّة. وأمّا «حركة الجهاد الإسلاميّ» فتتمايز عن «حماس» في نظرتها للعروبة. يقول عبد العزيز عودة في هذا الصّدد «العرب هم مادّة الإسلام الأولى، وأنا أقول إنّ هناك علاقة وطيدة بين العروبة والإسلام؛ فالإسلام هو الذي أوجد العرب، والعرب هم الذين حملوا الإسلام ونقلوه إلى العالمين... المشكلة تكمن فيمن يريد أن يُفرغ العروبة من مضمونها الإسلاميّ، وينطلق بها بعيداً عن الإسلام، بل يجعل منها بديلاً للإسلام... هذا غير

صحيح . . . ولا مقبول . . . نحن نقول لا لعروبة أبي جهل، ونعم للعروبة التي تحمل الإسلام وتجاهد في سبيله»(١).

بهذه الملامح ميّزت الانتفاضةُ، بشكل عام، بين مستويَيْنْ في تعاطيها مع طَرَفَيْ ثنائيّة الانتماء الوطني/ القومي، هما:

أ ـ **المستوى المفهومي**: حيث تؤكّد الصيغُ السّابقة على الانتماء العربي لمجتمع الانتفاضة، وعلى رفضه المبدئيّ للإقليمية الضيّقة والقطرية النّزقة. إن التوتّر والهجومية اللّذين تعكسهما الملامح السّابقة يدلّلان على عمق الارتباط بالأمّة العربية، فهما يندرجان تحت لائحة «عتب الأشقّاء» ولومهم.

ب ـ **المستوى العملي**: يرجع وجود الانتفاضة في الضفّة الغربية وقطاع غزّة وحدهما إلى أسباب وعوامل خارجية مفروضة على المجتمع. وهذا ما دفع بالجمهور إلى التعامل مع الممكن وطنياً بأسلوبٍ أكثر جديّة وفاعلية من مجرّد الترقّب النّابع من الطموح والآمال التي تعكسها اللهجة الحادّة في مخاطبة العرب. وبالرّغم من كون المواطنين عرباً ـ ثقافياً وحضارياً وأفكاراً وآمالاً ـ وبالرّغم من كون الانتفاضة التعبيرَ الأقوى عن الطموح، وبلسان الأمّة جمعاء، إلاّ أنّ العزلة التي يفرضها الآخر على المجتمع، وغيابَ الاستجابة العربية الفعليّة لدعواته القوميّة، بل وتسرّب الصورة السوداء لتعامل العرب مع الفلسطينيّين في الشّتات، أمورٌ دفعت بفلسطينيّي الانتفاضة كي يصبحوا «الشعب الفلسطيني في الضفّة والقطاع»، لا «الشّعب العربي في فلسطين».

إنّ المحتوى الفعلي للخطاب السّياسي الانتفاضي يتمحور حول تشجيع التعمّق في الخصوصيّة ونزعتها الوطنية، ورفض السّكون والانتظاريّة السلبيّة لتحقيق الأماني القوميّة. و«في باطن الأشياء تطوّر مهمّ يخالف ما في ظاهرها: فما إن بدأت الإيديولوجيا «الرّابطة» تفقد شحنتها بتخلّي بعض القيادات العربيّة عن المضيّ في طريق «التّحرير»، حتّى بدأ الفلسطينيون، من جهتهم، يتخلّون عن الاعتماد المطلق على «العروبة» التي انطفأت من دون أن يترتّب عليها أيُّ مردود تحريري، وتولّوْا بأنفسهم صوغَ الخطِّ الكيانيّ البديل الذي أعلن من دون تهيّب أو حرج، عن انفكاك التحالف

---

(١) عبد العزيز عودة، مسيرة الجهاد الإسلاميّ في فلسطين، بيت المقدس للصّحافة والطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٢١.

السّابق. [كما أعلن عن] تصدّي أصحاب المهمّة المباشرين لها، بعد أن امتُحنت البدائلُ العربية التي كان بعضها يطالبهم بالانضواء في عروبة مستقيلة، لا تُعدّ لحرب «التّحرير»، ولا تنتصر إذا فُرضت عليها الحرب»[1].

وفي الجانب الآخر، تتّسع دائرة الاهتمام الإسرائيلي بتطوّرات هذه الثّنائية. فقد كتب د. «حاييم سادان» وجهةَ نظره حولها تحت عنوان «النّزاع العربيّ الإسرائيلي متنكّراً، عاكساً رؤيته لمحتوى العلاقة بين الفلسطينيّة والعروبة، فيقول: «إنّ عدد العرب الّذين قُتلوا في الحروب العربيّة الدّاخليّة يتجاوز بكثير عددَ العرب الذين قُتلوا في جميع الحروب التي دارت بين العرب وإسرائيل. . .، وبالرّغم من ذلك يتمسّك جميعُ العرب بمقولة إنّ المشكلة الرئيسية في الشّرق الأوسط هي القضيّة الفلسطينية». ويضيف «إنّ القضية الفلسطينية هي مجرّد واجهة تخفي وراءها رغبةَ العرب في تخليص المنطقة من كيان غريب، يتمثّل في الكيان الإسرائيلي. . . فبعد أن فشل العرب في استئصال إسرائيل من المنطقة في حربيْ عامي ١٩٦٧ و١٩٧٣، أوجدوا الفلسطينيّين، وأوجدوا «م. ت. ف.» المقاتلة من أجل الحريّة، لهذا الشّعب الخرافي. وانسحبت الدولُ العربيّة بذكاء من الصورة، وأصبحت الصورة الظّاهرة على الشاشة هي أنّ إسرائيل العملاقة تقمع فلسطين الصّغيرة»[2].

إنّ أحداث الخليج قد كشفت بجلاء الكيفيةَ التي يتعايش بها طرفا هذه الثّنائيّة في الوعي الجماعي لمجتمع الانتفاضة، وكشفت أشكالَ التّعبير عن هذه الكيفية في مجال الحلّ السّياسي للقضية الفلسطينية؛ إذ يرتبط التعمُّق في الوطنية لدرجة العزلة عن القوميّة ـ لا العزلة عن العرب ـ بأجواء الاقتراب من الآخر، في حين ملأت الصّحافة الإسرائيلية صفحاتها وهي تصف فلسطينيّي الضفّة والقطاع وهم يرقصون فرحين لسقوط الصّواريخ العراقيّة على تل أبيب، معبّرين ببلاغة عن انحيازهم المطلق للقوميّة العملية، كما عبّرت عنها هذه الصّواريخ.

إنّ محتوى البعد القومي للانتفاضة يختلف في الجوهر عن محتوى المفهوم القومي القائم في الوعي الفلسطيني. فقوميّة الانتفاضة لا تقوم على أساس تدمير الآخر وإلقائه في البحر، كما أنّها لا تقوم على أساس عرقيّ أو عنصريّ أو دينيّ طائفي كما هو الأمر

---

(١) نبيل حيدري، «الكيانيّة الفلسطينيّة والهاجس العروبي»، شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٠، ص ١١٢.

(٢) القدس العربيّ، عدد ٥٩٥، ٦ ـ ٧/ نيسان ١٩٩١، نقلاً عن جيروزالم بوست، ١٩٩١/٤/٣.

في قوميّة الآخر. إن قوميّة الانتفاضة شبيهة بما يقوله نيلسون مانديلا في قوميّـة حزبـه، «. . . ، فالقوميّة الإفريقية، لا يجمعها جامع مع النظريّة العامّة المعبّرة عن شعار «رمي البيض في البحر». إنَّ قوميّتنـا تعبير عن الحـريّة، وتعميم لكـل مفاهيمنـا على سكـان جنوب أفريقيا. وأمّا القومية الإفريقية البيضاء فيتمّ تعميمها من جـانبهم على السكّـان البيض فقط. . . إنّنـا ندعـو الأغلبيّة الافـريقية إلى إقـامة دولـة مـوحّـدة، غـير مجزّأة عنصريّاً، ولا تمزّقها العواملُ العنصـريّة أو العـرقيّة، كـما هو الحـال في سياسـة توزيـع السكّان إلى بانتوستانات»(*)(١).

ولايـزال الفلسطينيُّـون يحاولـون الانفكاك من إشكـاليـة العـلاقـة بـين الـوطنيّ والقوميّ، والأصوليّ والأمميّ. فهم يُبرزون، دائماً وبشدّة، انتماءهم للوطن كخصوصيّة واقعية، وحياتيّة، وقانونيّة، ويتمّ التعبير عن أشدّ حـالاتها تـطرّفاً بـأكثر من اتّجـاه على السّاحة الفلسطينية؛ يدعو أحد الاتّجاهات إلى هروب أصحاب القضيّة بقضيّتهم نحـو الآخر، تحت شعار «إنْ ضاقت بهم الأرض بما رحبت»، في حـين لا تعدو بـه القوميّـة بصورتها الحـاليّة إلى أكـثر من مجرّد حلم يتـلاشى بالتّـدريج بـالرّغم من سيـطرته عـلى مسـاحة واسعـة من المستوى الـذّهني؛ وأمّا الإسـلام السّياسي فـإنّه مـايزال ينمـو مـع الجماهير ويتكوّن ويحاول إثبات ذاته.

يتّضح للباحث، إذاً، أنَّ تعامل الفلسطينين مع طرفيْ هذه الثّنائيّـة يشهد مـوقفاً تركيبيّاً، وازدواجيّة واضحة، يبيّنها الفرقُ بين صيغ المتحوّل الثّابت في الحلم النّظري، وبين المتغيّر في السّلوك المعيش الّذي يتكوّن بالتّدريج في المستوى الذّهني والوعي.

٢ ـ الانتماء الديني

يدخل الإسـلام كدين في صلب تكـوين مجتمع الانتفـاضة الثّقـافيّ، ويُسهم في تكـوين الشّعب الفلسطيني (والأمّـة العربيّـة)، ويشكّل بعـداً أساسيّـاً في أنماط تـطوّر شخصيّـة الفرد والجـماعات وتـراكيبهم الذّهبيّـة، ويبقى مرجعـاً ثابتـاً ومنطلقـاً لمجمل العادات والتّقاليد والأعراف والقيم التي تحكم مسارات الثّقافة والوعي والسلوك.

ومن المفيد بداية تسجيل الملاحظتين التّاليتين كمدخل للبحث في هذا المحور:

أ ـ تتعدّى العلاقة الثّقافية بالمجتمعات العربيّـة عامّـة، ومجتمع الانتفـاضة خـاصّة من

---

(١) أسـويان بـوريس، نيلسون مـانديـلا، ترجمة عادل جبـور، دار نشر وكالـة نوفـوستي، موسكـو، ١٩٨٩، ص ٧٠.

(*) البانتوستانات: مقاطعات محدّدة عرضتها حكومة بريتوريا على الأغلبيّة السّوداء كحلّ لمشكلتها.

جهة، وبالدّين الإسلامي من جهة ثانية، مجرّد علاقة الولاء ـ كما يراها بعض الباحثين ـ إلى علاقة الانتماء الذّهني. وهذا ما لا تعكسه في لبنان مثلاً أو المشرق العربي الحركاتُ والأحزاب الأصوليّة ذات البعد الطّائفي وحدها، حسب بحث كل من مهدي عامل وحليم بركات، بل يبرز بوضوح كذلك من خلال البحث في ثنايا التّراكيب الذهنيّة للوعي الشّعبي العام. بل إنّنا نرى انعكاسات ذلك الأمر مجسّدة في أنماط التفكير لدى النّخب والأفراد والقوى التي لا تؤمن بالدّين ولكنّها تمارس إيديولوجيّتها كدين. وبكلمة أخرى فإنّ الدّين يتدخّل في صلب عملية تكوين المعتقد الفكري العربيّ، أياً كان لونه. وقد أثبتت «الصحوة الإسلامية»، التي يشهدها الوطن العربي في مشرقه ومغربه، هشاشةَ البنى الذهنية التي حاولت إزاحة الدّين، إذ وجدت نفسَها بدون بُعدٍ تجديديّ للمعتقد، وأسيرة للمعتقد القائم على الدّين، أو مسيطرة على مواقع ضعيفةٍ إلى جانبه. وهذا ما يظهر أن تأصُّلَ المعتقد الدّيني في بنى التّفكير العربيّ وهو في حالة الكمون، أقوى من تأصّل تأثيرات الأفكار والأيديولوجيّات وهي في حالة المدّ.

ب ـ إنّ علاقة مجتمع الانتفاضة بالإيديولوجيّة الدّينيّة تتمايز نوعاً ما عن علاقة فلسطينيّي الشّتات بها، وذلك بسبب عوامل عدّة، قد يتّضح بعضها من سياق البحث كلّه.

ولا ترتبط فلسطين عامّة، ومجتمع الانتفاضة خاصّة، بديانة واحدة أو ديانتين فحسب كما هو الحال في غالبيّة البلدان العربيّة، بل بالدّيانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) وذلك من ناحية منابعها الأصليّة، لا موقعها في الأحداث التّاريخيّة والعلاقة بالاتباع وحدها. وقد تباينت توظيفات هذه العلاقة وتضاربت بين أتباع هذه الدّيانات. فقد شكّلت علاقةُ الدّيانة اليهوديّة بفلسطين أحدَ المرتكزات الأساسيّة لترجيح كفّة الرّأي القائل باختيارها وطناً قومياً لليهود؛ كما يتسلّح زعماء إسرئيل بالنّصوص الدّينيّة والأحداث التّاريخيّة لتبرير حق المواطنية اليهوديّة في «البلاد»، سواء بعلاقتهم بإبراهيم الخليل وأولاده من بعده، أو بقصّة موسى ومملكة إسرائيل التي تحوّلت إلى مملكتين، أو «بمقولة شعب الله المختار» و«الهيكل الثّالث» و«أرض الميعاد» وغيرها[1]. وتختار إسرائيل، في الغالب، تسمياتٍ ذاتَ بُعْدٍ دينيّ في

(١) انظر: عبد الرحمن مرعي، الامبرياليّة اليهوديّة، المطابع الموحّدة، تونس، ١٩٨٧، وكذلك رفيق النتشة وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣ ـ ٩٢.

حياتها السّياسية، «فقد سمّت هجرة مجموعات «الفلاشا» إليهـا وقد حـدثت قبل ست سنوات في أواخر عهد النّميري، «بعملية موسى»، وأطلقت اسم «عملية سليمان» على هجرة الفلاشا الأخيرة»[1].

وتـرتبط فلسطين بـالدّيـانة المسيحيـة أشدّ ارتبـاط. فقد ولـد عيسى بن مريم في الضفّة الغربيّة، ومنها عـرج به إلى السّماء أو فيها قُتـل ودفن حسب روايات أخرى. ويوجد فيها كنيسة القيامة وغيرها من المقدّسات المسيحيـة. يقول البـابا يـوحنّا بـولص الثّاني في رسالته للسّنة المريمية «أمّ الفادي»: «إنّ فلسطين هي الـوطن الرّوحي لجميـع المسيحيـين. لأنها وطن يسـوع ومـريم»[2]، فهي مهـد المسيـح، وعـلى أرضهـا انتصر صـلاح الدّين عـلى الصليبيّين، بمـا لذلـك من دلالات عبّر عن أحـدها عـلي الكنز في سياق مختلف حين قال: «ولا شكّ أنّه في مستوى الـوعي الجماعي، قـد كان حتماً على ذكرى «الحروب الصّليبية» أن تنبثق من جديد من الذّاكرة... وأن ينشط بالتّالي البُعد الـديني. وكذلـك محاولـة قـراءة الحـاضر التّـاريخي أو بـالأحـرى تفسيره، من خـلال النّصوص المقدّسة»[3].

كما تحظى البلاد بمنزلـة مميّزة في الإسـلام، ففيها المسجـد الأقصى «الّذي بـاركنا حوله»، والّذي تُشدّ إليه الرّحال، والذي عُرِج منه بالنّبي محمد إلى السّماء. وفيها قبّـة الصخرة ورفات عدد من الأنبياء والصّحابة والتّـابعين. كـما ارتبطت بـأرضها أحـداث تاريخيّة إسلاميّة كبرى.

وعلى ضوء ذلك يتنازع مجتمـع الانتفاضـة توظيفـاتٌ متناحـرة لهذه الأبعـاد التي تلقي بثقلهـا على تـاريخ المجتمـع وواقعه، علماً بـأنّ مجتمع الانتفـاضة يعلن بـوضوح انحيازه إلى مفهوم «الانتماء الدّيني العام» ضد إبراز الخصوصيّة الدّينية بثوب الطّائفيّة. وقد عبّر المجتمعُ عن موقفه من هذه الإشكاليّة المعقّـدة من خلال «إعـلان الاستقلال» الذي صدر عن المجلس الوطني الفلسطيني المنعقد في الجزائر عام ١٩٨٨، وجـاء فيه: «إنّ دولـة فلسطين هي للفلسـطينيّين أينـما كـانـوا، فيهـا يـطوّرون هـويّتهم الـوطنيـة والثقـافية، ويتمتّعـون بالمسـاواة الكاملة في الحقـوق، وتُصان فيهـا معتقداتهم الـدّينية

---

(١) الشّرق الأوسط، عدد ٤٥٨٠، ١٩٩١/٦/١٣.

(٢) اليوم السّابع، عدد ٢٤٣، ص ١٨.

(٣) عـلي الكنز، في حـرب الخليج ومستقبـل العرب، حـوار ومـواقف، دار سراس للنّشر، تـونس، ١٩٩١، ص ١٤٦.

والسّياسية وكرامتهم الإنسانيـة، في ظل نـظام برلمـانيّ يقوم عـلى أساس حـريّة الـرأي وحريّة تكوين الأحزاب، ورعاية الأغلبيّـة حقوقَ الأقليّـة، واحترام الأقليّـات قرارات الأغلبيّة، وعلى العدل الاجتماعيّ والمساواة وعدم التمييز في الحقوق العامّة عـلى أساس العرق أو الدّين أو اللّون أو بين الرّجـل والمرأة؛ في ظـلّ دستور يؤمّن سيـادة القانـون والقضاء المستقلّ؛ وعلى أساس الوفاء الكامل لتراث فلسطين الرّوحي والحضاريّ، في التّسامح والتّعايش السّمح بين ا لأديان عبر القرون»[1].

وقد جسّمت الانتفاضة عمليّاً هذا البُعدَ الـدّيني العام، وأحـدثت فيه تغيّـيراتٍ مجتمعيـةً واضحة، فـاستطاعت غـالبيّة النّـاس (بما فيهم المنتجـون للقوى السّيـاسيّـة) توظيفَ كافّة المؤسّسات الدّينية والمسـاجد والكنـائس، وكلّ معـاني الدّين (الإسـلاميّ والمسيحيّ على السّواء) لخدمة قضايا المواجهة مـع الآخر، مؤكّـدةً بذلـك على إمكـانية إحداث مصالحة بين الدّيني والوطنيّ وفقاً لروح إعلان الاستقلال. وأتاحت الانتفاضة المجالَ بشكل متساوٍ أمام كـافّة القـوى وأتباع الـدّيانتـيْن من أجل رفـد الفعل الشّعبيّ العام، فعقد المسيحيّون الكثير من المؤتمرات وأعلنوا انحيازهم للموقف الـوطنيّ العام، وأثّرت حركة الكنائس الفلسـطينية في مـواقف عدد من الكنـائس في العالم. وتعـزّزت لقـاءاتُ الحـوار الإسـلاميّ المسيحيّ وأثمـرت إيجـابيّـات كبـيرة، إذ يقـوم عــدد من المؤسّسـات الدّوليّـة الكنيسة بـرعـايـة وتـأمـين الكثـير من أُسَرِ المعتقلين والمحتـاجـين والجـرحى. كما أنّ دولـة الفاتيكـان لاتزال تـربط بين اعـترافها بـإسرائيل وإيجـاد حلّ لمشكلة الفلسطينيّين.

وهكذا فإن الوعي الانتفاضيّ العام يعكس انتماءه الدّيني كمركّب ثقـافي عام لـه قدسيّته، ولكنّه مع ذلك لا يعتمد النّصوص الدّينيـة مرشـداً ودستوراً وبـرنـامجَ عمل للحياة.

ويـلاحظ المتتبّع للخـطاب السّياسي الفلسـطيني العام، والخـطاب الانتفـاضيّ، عدداً من الملاحظات المتّصلة بالموضوع، أهمّها:

١ ـ يدلّل هذا الخطاب على الارتباط الثّقافيّ العميق بالنّصوص والمقولات المستمدّة من الدّين الإسلاميّ خاصّة. فالحال أنّ غـالبيّة الخـطابات المـوجّهة للجـماهير تتضمّن استشهـادات عـدّة بـآيـات قـرآنيـة أو أحـاديث نبـويّـة أو أحـداث من التـاريـخ

(١) فلسطين الثورة، أحداث (١٠)، «الاستقلال»، ١٩٨٨، ص ٧٣.

الإسلاميّ. وعلى سبيل المثال فإنّ كلمة الرّئيس الفلسطينيّ ياسر عرفات في مناسبة ألفية الانتفاضة تبدأ بآيتين من القرآن، وتنتهي بآيتين قرآنيّتينْ أيضاً، كما يتخلّلها أربعة استشهادات قرآنية أخرى(١). وكما هو مألوف في السّاحة الفلسطينية فإنّ نداءات «ق. و. م» تبدأ بالبسملة، وإن كانت لا تستشهد في الغالب بآيات من القرآن، وقد يرجع ذلك إلى طبيعتها التنسيقيّة بين القوى السّياسيّة باتجاهاتها المختلفة.

٢ ـ تهتمّ مضامين هذا الخطاب بالشّؤون الإسلاميّة والمسيحيّة دون تمييز. تقول كلمة الرئيس الفلسطينيّ المشار إليها سابقاً: «أين تقف هذه القوّات التي تحتلّ أولى القبلتين وثالث الحرمين الشّريفين، مسرى النّبيّ محمد ﷺ ومهد المسيح (عليه السّلام)؟...». ثمّ تضيف: «... فنحن نهتمّ كذلك بالنّفط العربيّ لخير العرب. ولكنّنا نهتمّ أكثر بالمقدّسات الإسلاميّة والمسيحيّة في فلسطين، كأمّة عربيّة إسلاميّة وكمسيحيّين مؤمنين...»(٢). وبالرّغم من تأكيد إعلان الاستقلال على عدم انحياز الدّولة لدين دون غيره، وتأكيده على عدم التّفريق بين السكّان على أساس الدّين، إلاّ أنّه يبدأ بالبسملة وبعبارة «على أرض الرّسالات السّماوية إلى البشر، ...» وينتهي بالآية القرآنية: ﴿قل اللّهمّ مالك المُلك تُؤتي المُلك من تشاء وتنزع المُلك ممّن تشاء وتعزّ من تشاء وتذلّ من تشاء بيدك الخير إنّك على كلّ شيء قدير﴾.

وتُبرز نداءاتُ الانتفاضة الاهتمامَ بالدّين الإسلاميّ ومقدّساته وأعياد المسلمين، وبالدّين المسيحيّ ومقدّساته وأعياده. يقول نداء ٦٩ في هذا الصّدد: «في ظلّ شهر رمضان المبارك، شهر الصّبر والجهاد، تدعو «ق. و. م» إلى احترام قدسيّة هذا الشّهر وحرماته». ويضيف النّداء: «تهنّئ «ق. و. م» الطّوائفَ المسيحيّة، وكافّة أبناء شعبنا، بمناسبة حلول أعياد الفصح المجيدة... وتدعو إلى اعتبار أيّام ٣/٣١، ٤/٥ أيّام فتح شامل للمحلاّت التّجاريّة بمناسبة هذه الأعياد»(٣).

---

(١) شؤون فلسطينية، العدد ٢١٠، ١٩٩٠، ص ١٥٤.

(٢) شؤون فلسطينية، المصدر السّابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٣) نداء رقم ٦٩.

٣ ـ يخلو الخطاب الفلسطينيّ والنّداءات من الاهتمام بالدّيانة اليهوديّة؛ ولا يتمّ، مثلاً، تهنئة اليهود بمناسبة أعيادهم الدّينيـة، في حين يبـدو الاهتمام بـالمسيحية والإسـلام واضحاً؛ علماً بأنّ الوعي السّياسيّ الفلسطينيّ العام يُفرّق بين الصّهيونيّة (كحـركة سياسيّة) واليهـوديّة (كـدين)، إذ تندرج في إطـار السّياسـة العامّـة ضرورةُ تعزيـز العلاقة مع القوى التقدّمية اليهودية.

ويُبرز الانتقال إلى الضفّة الأخرى من خارطة الانتماء الدّيني لمجتمـع الانتفاضـة تشقّقاً وتمايزاً واضحاً عن كلّ ما سبق، كما تجسّد «حماس» الظّاهـرة الأبرز للتعبـير عن طبيعـة «الصّحوة الإسـلاميّـة» في المجتمـع بشكلهـا الحـربي. و«حمـاس» تتبنّى الـدّين الإسلامي كإيديولوجيا، وتبـذل جهودهـا لأدلجة الانتـماء الدّيني العـام للمجتمع، ولا تتبنّى الانتماء للوطنية وإنّما للجماعة الإسلاميّة كما تراها. وتشارك في الانتفاضة دون أن تمنحها ولاءها، وتتسلّح أيضاً بالمقولات الدّينية والآيات القرآنية في شرح مواقفها تجـاه كافّة الأمور، وبطريقة مختلفة، تُحدث شقّاً كبيراً بين الدّين والأيديولوجيّة الدّينية. ففي الوقت الذي نجح فيه مجتمع الانتفاضـة في توظيف الـدّين كعامـل مقاوم وتـوحيديّ، نجد أنّ توظيف «حماس» للدّين ينزع إلى إحداث فرقـة وتمييز طـائفيّ بين الجـماعات، ويهدّد الثّقة المجتمعيّة ويطرح الدّين كعامل تجزئة.

وتُعرّف المادّة الأولى من «ميثاق حماس» طبيعـةَ هذه الحـركة، فـإذا هي «حركـة المقاومة الإسلاميّة: الإسلام منهجها، منه تستمدّ أفكـارها ومفـاهيمها وتصـوّراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في تصرّفاتها، ومنه تستلهم ترشيد خطاهـا»(١). ويوضح الميثاق موقف حماس من الدّيانات الأخرى، في مادّته السّادسـة التي تنصّ على أنّ: «حركة المقاومة الإسلامية حركة فلسـطينية متميّـزة تعطي ولاءهـا لله، وتتّخذ من الإسلام منهج حياة، وتعمل على رفع راية الله على كلّ شبر من فلسـطين. ففي ظلال الإسلام يمكن أن يتعايش أتبـاع الدّيـانات جميعـاً في أمن وأمان عـلى أنفسهم وأموالهم وحقوقهم، وفي غياب الإسلام ينشأ الصّراع . . .».

وتضفي حماس الطّابع الدّيني عـلى الصّراع مع الآخـر، وتلخّصه بصراع قـديم جديد بين ديانتي الإسلام واليهودية، وهو ما يلخّصه أحـد شعاراتهـا القائـل: «خيبر، خيبر يا يهود. جيش محمد سوف يعود».

---

(١) ميثاق حماس، ١٩٨٩.

في جوهر الأمور، يتنازع مجتمع الانتفاضة أكثر من ازدواجيّة واحدة في مجال انتمائه الديني. فالآخر يعكس نفسه بطريقة توراتيّة في المجتمع بواسطة المستوطنين اليهود المتطرّفين؛ ويُبرز يهوديّته باستمرار، ويثيرها كلّما تجاهلها الوعيُ الفلسطيني أو وضعها في سياقات لا تخدمه[1]. والأصوليّون الإسلاميّون يتمادون في نفي الأطراف الأخرى وتفكيرها ومعاقبتها مرّتين: الأولى معنويّة بواسطة إشهار العقاب الإلهيّ بوجه النّاس، والثّانية ماديّة تستخدم بها القوّة والعصيّ والضرب أو السّلاح النّاريّ كما حدث في بداية عام ١٩٩١ في مدينة نابلس، أو كما حدث ضد المسيحيّين في بعض المناطق في مجتمع الانتفاضة.

إنّ تحويل مجرى التّنافس الدّيمقراطي بين قوى المجتمع وتجمّعاته، أو إضفاء الطّابع الدّيني الطّائفي على تناقضاته الدّاخلية أمران يهدّدان هذا المجتمع ووحدته وتماسكه، ويهيّئان المناخ من أجل توتير العلاقات بين أطراف ثنائيّاته المتقابلة.

وفي المحصلة فإنّ ما سبق يؤشّر لطرائق مختلفة في توظيف الدّين والانتماء الدّيني للمجتمع، ويوضح عدداً من النّماذج المتباينة في تحديد وجه العلاقة بين الخصوصيّة الدّينية والإيديولوجية الدّينية من جهة، وبين الانتماء الدّيني العام والتّوظيف السّياسي الاجتماعيّ له من جهة ثانية. كما أنّ هذه النّماذج والتنظيرات المرافقة لها تخلو من أيّ محاولة نظرية للوصول إلى صيغة تتفاعل بها الدّياناتُ الثّلاث مع فكرة المفهوم الدّينيّ العام كمقدّس إلهيّ، بما يعنيه ذلك من تجاوز لخصوصيّة الانتماء لكل ديانة، نحو الارتقاء بمفهوم الدّين كما عبّر عنه «المهاتما غاندي» في المجتمع الهندي المعروف بكثرة دياناته وتناحراتها، إذ يقول: «دعوني أفسّر لكم ما أعني بكلمة الدّين. إنّني لا أعني بذلك الدّيانة الهندوسيّة التي أفضّلها.. ولكني أعني بها تلك الدّيانة التي تتخطّى حواجز الهندوسية، والتي تغيّر طبيعة الشّخص ذاته... لقد جعلتُ إيمانَ العالم بالله هو إيماني، ولما كان إيماني ثابتاً لا يتزعزع، فإنّي أعتبر هذا الإيمان بمثابة تجربة. غير أنّه لّما كان من الممكن أنْ يقال إنّ في وصف الإيمان بالتّجربة بعضَ الانحراف عن الصّدق، فقد يكون الأصح أن أقول أنْ ليستْ لديّ كلمةٌ تعبّرُ تعبيراً صحيحاً عن وصف إيماني بالله»[2].

---

(١) انظر الفصل الخامس.

(٢) كريشنا كريبالاني، حياة المهاتما غاندي وآراؤه كما رواها، ترجمة يونس شاهين، دار الكاتب العربي، دون ذكر اسم البلد، ١٩٦٩، ص ١٤٠.

لقد حاول غاندي التوصّل إلى صيغة المتوسّط المجتمعيّ العام لديانات الهند كلّها، وقد نجح في ربط ذلك بنظريته في اللاّعنف والمقاومة المدنيّة. والأمر الأكثر أهميّة في هذا الصّدد أنّه «كان يتمثّل بالمفاهيم والمجازات الهندوسيّة المحلية القويّة التي لها جاذبيةٌ جماهيريّة. ومن ثمَّ عمَّق جذورَ دعوته الجديدة «للساتياجراها. . .»(*) في تعبيرات كانت شائعة ومعروفة على نطاق واسع حتّى بالنّسبة لأفقر الهنود وأقلّهم تعليماً. .»"[1].

ويصبح غاندي أباً لنظريّة اللاّعنف التي استخدم بها الفضائلَ المسيحية في أغراض سياسيّة. «ومن الجدير بالذّكر «أنّ موعظة الجبل» كانت من أول الأصول المؤثّرة التي درسها غاندي عندما سافر ليدرس القانون في انجلترا، وكان يحفظها من مدرسة الإيلالندي، وهو يتلقّى العلم، وقد أثّرت تأثيراً بالغاً وشكّلت فكرتَه عن المقاومة السلبيّة واللاّعنف»[2].

ويورد الكاتب الفرنسيّ «غابرييل بونيه» صورة أخرى عن المجتمع الڤيتنامي"[3]، ويذكّر بوجود ثلاثة مذاهب لها أساس فلسفيّ أكثر منه عقائديّاً وهي التوتميّة، والبوذيّة، والكونفوشيوسيّة. ثمّ دخلت المسيحية البلادَ في القرن الخامس

---

(١) لبريان تيكسير، «تعليقات على ألاهيمسا (اللاّعنف)»، شؤون استراتيجية، مركز التّخطيط التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينية، تونس، عدد ٧/ ١٩٩٠ ص ٨.

(*) الساتياجراها: كلمة هندية تعني قوّة الحقيقة.

(٢) إريث كيروزيل، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٩. غنيّ عن البيان إنّ الإشارة هنا هي إلى موعظة السيّد المسيح التي رواها «متّى» في إنجيله على النحو التالي:

فلمّا رأى يسوع المسيح الجموعَ، صعد إلى الجبل، فلمّا جلس تقدّم إليه تلاميذُه، ففتح فاه وعلّمهم قائلاً:

طوبى للمساكين بالرّوح لأنّ لهم ملكوت السّماوات.
طوبى للحزانى لأنّهم يتعزّون. طوبى للرّعاع لأنّهم يرثون الأرض.
طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ لأنّهم يشبعون.
طوبى للرحماء لأنّهم يرحمون.
طوبى لأتقياء القلب لأنّهم يعاينون الله.
طوبى لصانعيّ السّلام لأنّهم أبناء الله يُدْعَوْن.
طوبى للمطرودين من أجل البرّ، لأنّ لهم ملكوت السّموات».
(من إنجيل متّى، الإصحاح الخامس: ١ ـ ١١).

(٣) غابرييل بونيه، الحرب الثوريّة في ڤيتنام، ترجمة أكرم ديري والمقدّم الهيثم الأيوبي، دار الطليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٨.

عشر على يد المبشّرين الإسبان والفرنسيين. ولقد وظّف الفيتناميّون هذه المذاهب لخدمة قضايا نضالهم، فأخذوا من التوتمية صفةَ تقديس الأبطال الوطنيين، ومن البوذيّة الورعَ الحاد، ومن الكونفوشيوسية عقيدةَ أخلاق صرفة.

٣ ـ الولاء العائليّ/ الحمائليّ(*)

يُعتبر الولاء العائليّ/ الحمائليّ الأكثرَ رسوخاً وتأصّلاً بين الولاءات التقليديّة الأخرى الموجودة في مجتمع الانتفاضة. ذلك أنه قد حافظ على تماسكه وقوّة تدخّله في صياغة الكثير من المستويات في أبنية المجتمع وهياكله، بالرّغم من تعاقب المتغيّرات الدّاخلية والخارجية عليه قرناً من الزّمن. فقد ساهمت الضّغوط الخارجيّة وظروف المعيشة القاسية وما نتج عنها من تشتّت وتهجير للسكّان في تعزيز هذا الولاء الذي أخذ أسساً متمايزة لمواقعه في النّسيج الاجتماعيّ، من منظور التقسيمة الجيو ـ اجتماعيّة للمجتمع. فهذا الولاء يرتبط ظاهريّاً، في المدن بمكانة العائلة وسمعتها في حين أنّه يتأسّس في الجوهر على التّمايز في نمط علاقات الإنتاج السّائدة فيها، والقائمة على أسس الملكية والدّخل ومستوى المعيشة والعلاقة التّجاريّة والوظيفيّة.

ويأخذ هذا الولاء في القرية محتوى أكثرَ محافظةً وتقليديةً، ويعتمد بشكل عام على نمط الإنتاج الزّراعي/ العائليّ، وعلاقات الإنتاج الرّيفية التي تتطلّب وجود العائلة كوحدة اقتصاديّة اجتماعيّة. وقد أحدثت التغيّرات العميقة التي شهدها الرّيف الفلسطيني من جرّاء مصادرة أراضيه وتغييب نمط الإنتاج الخاصّ به، شرخاً كبيراً في علاقة الولاء العائليّ بهذا المحتوى الكلاسيكي. كما أدّى انتشار ظاهرة العمل في الاقتصاد الإسرائيليّ والاحتكاك بالمجتمع الآخر إلى تعميق هذا الشّرخ، دون إحداث تحوّلات ملموسة في قوّة هذا الولاء وتماسكه. وهذا ما يتّضح من خلال سيادة النّمط الاستهلاكي في علاقات القرية الاقتصادية، وبقاء الولاء العائليّ مغلّفاً بطبقة سميكة من القيم التي تدعمه وتحمله للأجيال. كما يتمّ في الغالب إضفاءُ الطّابع الثّقافي الأخلاقي على أهميّة هذا الولاء، لا في أوساط الفئات الشّعبية وحسب، بل في أوساط الكثير من المثقّفين والسّياسيين كذلك.

(*) الحمائلي: من الحمولة، وهو تعبير ريفيّ عن إطار قرابي أوسع من العائلة، يتكوّن من مجموعة العائلات الفرعية، ويُشبه إلى حدّ ما العشيرة لدى «البدو»، ولاسيّما في موقعهم من علاقات القربى. وأمّا في المدن فغالباً ما يتمّ استخدام مفهوم «العائلة» سواء بمعناه الضيّق أو الواسع.

ويعبّر هذا الولاء عن قوّته وتجذّره أكثر ما يعبّر في ظاهرةِ المخيّم الفلسطيني. فبعد الهجرة توزّعت تجمّعات السكّان في مخيّمات الضفّة والقطاع وفقاً لانتماءاتها العائليّة السّابقة، بل واتّخذت بعداً بلدياً؛ أيّ أنّ ذلك الولاء قد انتقل مع السكّان إلى مواقع جديدة، ولم يهاجر، وحافظ على وجوده وفاعليّته في المخيّمات التي لا أساس اقتصاديّاً محليّاً لها سوى العمل المعيشي في «إسرائيل» أو في المؤسّسات المحليّة أو في الخارج.

لقد أحدثت القوى السّياسية المختلفة عامّةً، وحركة الانتفاضة خاصّةً، تحوّلات ملموسة على هذا الصّعيد، إذ إنّها أفرزتْ نمطيةً واضحة للعلاقات التي تعتمد على أسس فكريّة سياسيّة إلى جانب العلاقات العائليّة وعلى حساب رصيدها الجماهيري، من غير أن تكون بديلاً لها أو في مواقعها. وهذا ما تبرزه صورتان متقابلتان في مجتمع الانتفاضة:

أ ـ بقيت العائلة في المجتمع الفلسطيني قبل الانتفاضة وحدةً اجتماعيّة مفكّكة. ذلك أنّ أوجه العلاقة مع الآخر من ناحية، وتراكمات الفعل السّياسي الفلسطيني من ناحية أخرى، قد سلبت العائلةَ وحدتَها السياسيّة والاقتصاديّة. وقد تلخّص فعلُ الانتفاضة على هذا المستوى في إطارين، هما:

(١) أزاحت الانتفاضة بقّوة مجملَ السّلطات التقليدية في المجتمع، وبالذّات سلطة المشايخ الدّينية، وسلطة الوجهاء التي تمثّل التّعبير السّياسيّ عن الولاء العائليّ، وهذا ما ولّد نمطين من طبيعتين مختلفتين، ولكنّهما متداخلاان بكثافة، الأول: تمثّله «حماس» كتعبير عن سطوة الدّين وسلطته باتّجاه كلّ ما هو قائم بقديمه وجديده غير المؤدلج إسلاميّاً؛ والثّاني: يمثّله الصّراع بينَ الجيل الشّاب والزّعامة التقليدية في المجتمع.

(٢) طالبت الانتفاضة بوضوح بعودة الوحدة الاقتصاديّة للعائلة من خلال دعوتها لإحياء نموذج الاقتصاد الأسَري والبيتي، واستطاعتْ في الوقت نفسه توظيف التّماسك الأسَري في القيام بمهامّ التّكافل الاجتماعيّ والاقتصاديّ والحماية الشّعبية للأفراد واقتصادهم ومصدر رزقهم. أي أنّ الانتفاضة قد حاولت توظيف هذا البعد المجتمعي كعامل توحيد وتماسك للنّسيج الاجتماعيّ العام وفقاً لمعيار سياسيّ، لا كعامل يُحدث تشقّقاتٍ مجتمعيّةً كما هو حال النّتائج المترتّبة على العصبيّة العائليّة.

ب ـ أثبتت تطوّراتُ الفعل في الانتفاضة مقدرةَ التّنظيم العـائليّ وولاءاتـه على التكيّف مع قوّة الدّفع الجماهيريّة، وعلى الكمون المتأهّب أمام رياح التغـيّرات التي جاءت بها الانتفاضة ولاسيّما في مجال المكاسب السّياسيّة ومواقع القيادة فيها.

ويتسلّح التنظيم العائليّ بمنظومة متماسكة من القيم، ويستمدّ من الدّين ثقافتـه، ويتحصّن بـرؤية ميتـافيزيقيّـة غيبيّة تحُولُ في المجتمع المتخلّف دون تـأثّره بـالتّغـيّرات المجتمعية، أو تمارس السّيطرة الثّقافية على كل تحوّل وتحتويه.

لقـد شهد مجتمـع الانتفاضـة كثيراً من الـظّواهر الارتـداديّـة في هـذا المجـال، وتحـوَّلتْ بعضُ الخلافـات السّياسيّـة إلى صراعات عـائليّة دمـويّـة، أو تمّ حسم هـذه الخلافات التنظيميّة السّياسيّة بالتّدخّـل العائـليّ. وهذا مـا أدّى إلى إعادة إحيـاء بعض الصّراعات العائليّة القديمة التي برزت إبّان ثورة عـام ١٩٣٦ وانتهت إلى صراع دمويّ على مستوى المجتمع كلّه. والخوف اليوم كلّ الخوف، هو في تحويل الـولاء العائـليّ إلى عائليّة فكريةٍ تـأخذ بشكـل الولاء للعـائليّة السّيـاسية والتنـظيمية لتتّسـع دائرة فعلهـا وتشمل ما يمكن تسميته «بالعائليّة المناطقيّة» أو البلديّة، كما حدث بالفعل.

تبينّ هاتان الصّورتان أنّ الولاء العائليّ يخترق بنى كافّة الولاءات والانتـماءات في المجتمع، وتربـطه بها عـلاقة وحـدة وتناقض. ولايـزال مجتمع الانتفـاضة يحـافظ على توازنه الاجتماعيّ العام بالرّغم من تضمّنه لتلك المتناقضات، وبالرّغم من وجوده تحت سلطة الآخر الذي يحاول توظيف نفوذه من أجل تـأجيجها (أي المتنـاقضات) كـوسيلة لتفسيخ المجتمع ومعاقبته بأدواته نفسها.

٤ ـ الثّقافة:

تتلخّص المحاولة هنا في إبراز بعض إشكاليّات الثّقافة في مجتمع الانتفاضة، كما توضحها حركته العامّة ومحددات تشكّله التّاريخية والحضاريّة، دون البحث النّظريّ في «سوسيولوجيا الثّقافة» ودون الانضباط بالمنحى الكلاسيكيّ المتّبع لدى بعض الباحثـين في دراسة الثّقافة في المجتمع العـربيّ، وهو منحىً يسـارع أصحابـه إلى إلصاق شبكـة المفاهيم المتداولة في علم اجتماع الثّقافة بكلّ حالة مجتمعيّة ثقـافيّة. إنّ محـاولة تفصيـل الثّقافة في المجتمعات العربيّة وفقاً للقالب المفاهيمي النّظريّ التقليديّ لأمـرٌ يُخفي كلّ مـا هو خـاصّ في هذه المجتمعـات، ويحوّل الجهـدَ الأكـاديميّ العلميّ إلى مجـرّد بحث شكليّ في ظواهر التّطابق الثّقافيّة مع منحى البحث العامّ الذي تفرضه تلك المفاهيم في

غالب الأحيان. إنّ اعتماد مفاهيم الثّقافة العامّة، والثّقافة العضويّة، والثّقافة المضادّة، وثقافة الأمّة ـ على أهميّتها ـ لا يشكّل مدخلاً سليماً لدراسة مجتمع الانتفاضة بشكل خاصّ. ذلك أنّ المنحى السّكولاستيكيّ في تحليل الوضع الثّقافيّ المعقّد في الوطن العربيّ يؤدّي إلى التّحليل التبسيطيّ أو التركيب العشوائيّ لظواهره، ويحكم إلى درجة كبيرة مجملَ ما يتمخّض عنه من نتائج وتوصيفات عامّة لأهم سماته.

في ضوء ما تشير إليه الثّقافة بمعناها الواسع من «أساليب معيشة وطرق حياة يوميّة، وعناصر رؤية عامّة للواقع، ومبادئ ومفاهيم وقيم وتقاليد ومعتقدات ومعايير ومهارات وقوانين ومناقب وقواعد تحدّد السّلوك اليوميّ، . . وبمجمل المعارف والحياة الإبداعيّة في العلم والفلسفة والفنّ»[1]؛ أو ما تشير إليه الثّقافة «بمعناها الّذي يشمل السّلوك والتّقاليد والنّظام الاجتماعيّ والسّياسيّ والحياة الفكريّة والعقليّة السّائدة»[2] سنحاول إبراز أهمّ خصوصيّات الحالة الثّقافية في مجتمع الانتفاضة خاصّة وفي التّجربة الفلسطينية عامّة.

أ ـ يحتلّ المفهوم السّياسيّ المكانةَ الأبرز في مجمل صياغات الفلسطينيين الثّقافية، لدرجة تغيب معها في الغالب الفواصلُ التعريفية لكلّ من السّياسيّ والثّقافيّ. إنّ اختلاف الظّروف التي عاشها الفلسطينيون، واحتكاكهم القوي مع أنماط متباينة من الثّقافة، وطبيعة تجمّعاتهم في الجغرافية المتقطّعة، وأهدافهم، قد حدّدت لهم سلّمَ أولويّات ثقافيّاً يعتمد كليةً على الجوهر السّياسيّ ولا يخرج عنه. وهذا ما أحدث شبه توحّد في مستوى هذا الجوهر، وتشتّتاً واضحاً في فضاءاته الثّقافية الأخرى.

وتؤدّي التغيّيرات المستمرّة في الواقع الفلسطيي إلى تعزيز هذا التّشتّت من النّاحية الثّقافية الصّرف. فالتّعدديّة الدّينية، ودخول ظاهرة المخيّم كنمط معيشيّ في المجتمع، وتداخل حياة المجتمع بالآخر، كلها عوامل أساسيّة تُسهم في انتشار هذه الظّاهرة وتوزّعها على أصغر الوحدات المجتمعيّة، وتبلور إلى حدّ ما شبه «مجتمعات ثقافيّة» قائمة بذاتها في المجتمع.

ب ـ ارتبطت العمليّة الثّقافيّة لدى الفلسطينيين بالإيديولوجيا إلى حدّ كبير، الأمر الذي أفرز ما يمكن تسميته بظواهر «الثّقافة الإيديولوجية»، «والثّقافة السّياسيّة»،

---

(١) حليم بركات، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) محمّد عابد الجابريّ، اليوم السّابع، عدد ٢٤٣، ١٩٨٩، ص ٤٦.

«والسّياسة الإيديولوجيّة». إنّ مواجهة الفلسطينيّين للآخر قد دفعتهم إلى التّمسّك بمفاتيح ثقافتهم التقليديّة كنوع من أنواع الدّفاع عن الذّات، وتصرّفوا بها أحياناً من خلال قنوات الإيديولوجيا نفسها، أو تمسّكوا بها بشكل ثنائيّ في الوعي إلى جانب مقولات الإيديولوجيا الثّقافيّة. وهذا ما أدّى إلى حدوث انشطار ثقافيّ بين جانبيْ هذه الثّنائيّة في ثقافة أصحابها، في الوقت الذي بقيت فيه الثّقافة الشّعبيّة بأصولها وسماتها التقليدية بعيدةً عن التّفاعلات ومنتشرةً في الإطار المجتمعيّ الأوسع.

وتؤدّي هيمنة الإيديولوجيا على الثّقافة في المجتمع المنتفض إلى توتّرات حادّة في العلاقة بين القوى المحليّة، ولاسيّما أنّ «الإيديولوجيا تعني فكرة امتلاك الحقيقة واحتكارها، وهي فكرة خطرة تولّد التعصّب أو العدوانيّة، وهي لا تصبو لسعادة الأفراد والمجموعات. وهذا أمر واضح في الفاشيّة الأوروبيّة التي أتلفت حياة خمسين مليون إنسان جرياً وراء حقيقتها»[١].

ج ـ لا يوجد في المجتمع ما يسمّيه حليم بركات وآخرون «بالثّقافة السّائدة» كتعبير عن ثقافة النّظام والمؤسّسات الرسميّة الحاكمة. وهذا ما يترك أمر الصّياغات الثّقافيّة مفتوحاً على كافّة الاختيارات، من جهة، ويحول دون ما تمثّله الثّقافة السّياسية من أداة لضبط النّظام السّياسيّ (كما يقول الهرماسي) من جهة أخرى[٢].

وتشهد الثّقافة السّياسية في المجتمع تنوّعاً كبيراً، وتنحصر مفاعيلها في الوسط المجتمعي المسيّس والمؤدلج الذي تعبّر عنه مجموعة القوى والتّيارات والحركات الموجودة. وهذا ما يؤثّر على علاقات هذه القوى الواحدة منها بالأخرى في مجال التّنافس حول تحديد الهويّة السّياسية للدّولة المستقبليّة، وهو ما عبّر عنه الهرماسيّ بقوله: «إنّ فرضية أدلجة الثّقافة... تعني من ضمن جملة معانيها أنّه لم يعد ممكناً أن نعتبر وحدة الانتماء من باب الحاصل والمُجْمع عليه. ذلك أنّ تحديد الهويّة السّياسيّة يُعدّ إحدى أحدّ المشاكل المطروحة، فتأسيس الولاء للكيان الجديد [المستقبلي] يصاحبه حتماً صراع وتوتّر بين الأطراف المختلفة»[٣].

---

(١) هشام جعيط، اليوم السّابع، العدد ٢٤٣، كانون الثاني، ١٩٨٩، ص ١٨.

(٢) عبد الباقي الهرماسي، «المدخل الثقافي الاجتماعي لدراسة الدولة»، مقالة، الجامعة التونسية، ١٩٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣.

وبالمقابل تنتشر الثّقافة الشّعبية بسِماتها العربيّة العامّة في أوساط الفئات الشّعبية في القرية والمخيّم والمدينة. وترتبط أشدّ ارتباط بأصولها الدّينيّة ورموزها الموروثة، وتعبّر عن نفسها بواسطة منظومة القيم السّائدة. وهذا ما سيتم التطرّق إليه في فصول قادمة ولاسيّما في محور «الدّين الشّعبي».

لقد استوعبت الانتفاضة تاريخ الفلسطينيّين المعاصر وقدَّمته في وعي جديد فهي تتأمّل إمكانيّة الحرية التي تتمتّع بها، وتحاول الخروج من إسار الشّعار والهتاف المحدّد والشّكل الواحد. وقد أحدثتْ بذلك إضافات نوعيّة على الواقع الثّقافيّ للمجتمع، وزوّدته بعناصر جديدة أهمّها:

(١) رفعت الانتفاضة من مستوى الاهتمام الثّقافيّ والسّياسيّ بما يجري في الواقع، ولسان حالها يطالب بتجسيد الهوّة الواسعة بين عالم المثقّف والسّياسيّ وبين واقع الجماهير الشّعبيّة، ويطالب بسحب الثّقافة من برجها العاجيّ نحو المزيد من الالتصاق بالواقع وتفاصيله ومتغيّراته.

وشكّلت الانتفاضة بهذه الإضافة مخبراً للخطاب السّياسيّ الفلسطيني كي «يتمرّن معرفياً على الارتباط بمعطيات الواقع»[1] ودفعته للخروج من محصلاته السّياسية إلى عالم مجتمعي واسع ومعقّد تهمّه القضايا الاجتماعيّة والفكريّة الاقتصاديّة والفنيّة ومشاكل الديمقراطية في إطار اهتمامه السّياسيّ العام.

وفي الوقت نفسه فإنّ الانتفاضة قد أدخلت هذا الاهتمام بالواقع كعنصر تجديد في الثّقافة الشعبيّة، وزوّدتها بمفاهيم سياسيّة جديدة كانت في السّابق حكراً على المثقّفين، مثل كلمة «الانتفاضة» نفسها، والتّكافل والتّعاون وغيرها. كما رفعت من درجة اهتمامها بالسّياسة ومعادلاتها وتأثيراتها على المستقبل الفلسطينيّ العام.

(٢) أعادت الانتفاضة الاعتبار إلى البعد الدّيني في ثقافة الفلسطينيّين السّياسية، ورفعت من درجة اهتمامهم بهذه المقولة كمركّب أساسيّ في واقع مجتمعهم. وقد جسّم بروز «حماس» هذا البعد بواسطة الإيديولوجيا الدّينيّة وبطريقة تجزيئيّة للمجتمع، وإقصائيّة للآخرين، بينما نجد أنّ الانتفاضة كحركة ثقافيّة عامّة قد طرحته بطريقة تكامليّة تقوم على الانتماء الدّيني العامّ للسكّان كما وضّحنا سابقاً، ووفقاً

(١) الطّاهر لبيب، في حرب الخليج ومستقبل العرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

لآليّاتٍ عملية وظّفت هذا الانتماءَ لخدمة الاهتمام السّياسيّ العامّ في سعيه نحو الحرية والخلاص. وأدارت الانتفاضة نقاشاً ساخناً مع «جماعة الإخوان المسلمين» ـ الأصل الحزبي لـ «حماس» ـ في الدّين والمجتمع، نتج عنه تحوّلُ هذه الجماعة من مواقع ثقافة العقيدة الإسلاميّة كما هي في النّصوص إلى مواقع أكثر قرباً من المجتمع، عبّرت عنه بتشكيل «حماس» كتعبير عن الإسلام السّياسيّ وقبولها بالثّقافة السّياسية وبما يتطلّبه ذلك من ممارسات عملية.

(٣) يلعب الفعلُ الشّعبي العام دوراً توحيديّاً للتعدّديات الثّقافية، على أسس أكثر عمليةً وديمقراطيةً وسياسيّةً، ضد محاولات الآخر الرّامية إلى تكريس حالة الاغتراب في المجتمع بين القديم والجديد، والأصلَ والوافد، وغير ذلك. وحاولت الانتفاضة إيجاد حالةٍ تركيبية من مجمل الاتّجاهات الثّقافية القائمة في المجتمع، عن طريق تنسيق كافّة الأجزاء التي تتطلّبها الحركة باتّجاهات أكثر فاعليةً. ويمكن أن يلاحظ الباحث وجود أربعة اتّجاهات متباينة في تناول هذا الجانب، وهي:

الأوّل: الاتّجاه الإيديولوجي الدّيني الذي يتّخذ من النّصوص الإسلاميّة دستوراً لحياته، ويتعامل مع الصّراع كصراع بين ديانتين هما: اليهوديّة والإسلام.

الثّاني: الاتّجاه القومي الذي يشدّد على موضوع الهويّة السّياسيّة للمجتمع، ويتعامل مع الدّين الإسلاميّ كبعد أساسيّ عامّ لهذه الهويّة، ويفهم العلاقة مع الآخر كصراع وطنيّ بين محتلّ إسرائيليّ إحلاليّ وبين شعب سُلبت أرضه وشُرِّد في المنافي والخيام.

الثّالث: الاتّجاه التّحديثي اللّيبراليّ الذي لم يُفصح عن نفسه حتى الآن، ويتّخذ من أوروبا الغربيّة ـ وحتّى من الآخر ـ[1] قدوةً له في الدّيمقراطية والتقدّم العلمي والمؤسّساتي. وفي الوقت الذي يشارك فيه الاتّجاه الثّاني في طبيعة رؤيته للصّراع، يختلفُ معه في صيغ الحلّ المقترح لهذا الصّراع.

---

(١) الآخر: ويعني كما هو وارد في البحث «الآخر الإسرائيلي» كتعبير عن خصوصيّة الاستعمال الفلسطيني لهذا المفهوم الذي ينسجم مع ظروفه وواقعه. وغالباً ما يتمّ اختزال هذا المعنى للتّعبير عن الاحتلال الإسرائيلي المباشر للضفّة الغربية وقطاع غزّة، وبالرّغم من ضيق الدّوائر التي تستعمله والتي تنحصر في أوساط بعض المثقّفين وعلماء الاجتماع، إلاّ أنّه يتّسع أحياناً ليشمل كلّ من يدعم إسرائيل في احتلالها للأراضي الفلسطينيّة. ولا تدخل أوروبا الغربيّة بشكل مباشر في إطار ما يرمي إليه هذا الاستعمال. وهو الأمر الذي يختلف عن الاستعمالات العربية للمفهوم.

الرّابع: الاتّجاه الرّاديكاليّ ويتبنى الأيديولوجيّة الماركسيّة، ويشهد حاليّاً تنوّعاً في أوساطه حول فهمه للصّراع وتعامله مع الاتّجاهات الأخرى. ويندرج في شكل ممارساته السّياسيّة في إطار رؤية الاتّجاه القومي لمتغيرات المجتمع الفلسطيني والدّولي. وأمّا في الجوهر فلايزال يحاول إقحام الطّبقية في تحليلاته لكافّة الميادين.

د ـ يحدّد المدخل السّياسيّ كما يتوزّع على هذه الاتّجاهات، طبيعةَ الرّؤية الثّقافية للآخر. ذلك أنّه لا يوجد ما يمكن تسميته بعلاقة ثقافية بين الجانبين، وتنحصر عمليّة الاطلاع على الثّقافة الإسرائيلية في إطار ضيّق جدّاً من الأكاديميّين والأدباء والسّياسيّين. ولهذه الظّاهرة أسباب كثيرة أهمّها: عدم تدريس اللغة العبريّة في المدارس الفلسطينيّة أوّلاً، ورفض الوعي العامّ لكلّ ما يصدر عن الآخر من ثقافة وغيرها تحت شعار مقاومته طلباً للحريّة والاستقلال ثانياً.

وفي الجانب الآخر يسعى الإسرائيليّون إلى تكريس نمط الإنتاج الاستهلاكي في المجتمع الفلسطيني، وإلى تفكيك بناه المكوّنة له وتوظيفها لخدمة قضايا المجتمع الإسرائيلي. وفي الوقت نفسه يشجّع الإسرائيليون كافّة الوجوه التقليديّة في الوعي والتّفكير والسّلوك، كما شجّعوا بروز التيّارات الأصوليّة في المجتمع.

لقد تعاملت الانتفاضة إذاً مع ثقافة المجتمع كإشكاليّات لا كحلول، وبطريقة سياسيّة تجميعيّة. وتركت أمر المواكبة الثّقافيّة للتحوّلات التي أحدثتها لمجالات فعل القوى المتنوّعة، ولسلطة الثقافة الشعبية بما تحمله من قيم وتقاليد وعادات وأعراف. الأمر الذي يبرز أهمّيّة التحرّك الثقافي من أجل تأطير حركة المجتمع في سياقات ثقافية متجدّدة من شأنها مواكبة المستجدّات بصيغ ثقافيّة تطويريّة.

وفي المحصلة يحاول المجتمع لملمة هذه الأبعاد، وتنسيق مفاعيلها في إطار هويّة جمعية مشتركة تساعده في تجاوز ذاته ومتناقضاتها. فقد ضغط تراكيبه في عملية انتفاضية جماعيّة، وهو يسعى جاهداً لمواصلة هذه العملية ويبذل جهده للإسراع في تحقيق الانتصار كهدف إنسانيّ، وكعلاج وقائيّ يضمّد به تشققاته التي يغذّيها الآخر بسبل مختلفة وعديدة.

لقد توصّل «ألن تورين» بعد تحليله لحركة الطلّاب في فرنسا «إلى تعميم مؤدّاه أنّ الحركة الاجتماعيّة لا بدّ لها من أن تتجاوز تناقضاتها الدّاخلية لتصل إلى تحقّقها واختفائها اللّاحق. ولا يمكن أن يتنبّأ أحدٌ بأيّ مدى أو تحت أيّ ظرف يمكن أن تتدمّر

حركة الطلاّب بمشكلاتها الدّاخلية، أو تسيطر على هذه المشكلات إلى الحدّ الذي تتّسع فيه بفعلها وتأثيرها»[1].

---

(١) عن إريك كيروزيل، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣.

الفصل الثالث

اقتصاديّات الضفّة الغربية وقطاع غزّة

اقتصاديّات الضفّة الغربية وقطاع غزّة

إنّ الحديث عن «ثنائيّات التّناقض» ـ إن جاز التّعبير ـ في هويّة المجتمع يؤثّر من موقعه لما يتنازع هذا المجتمع من عوامل تنوّع وتجانس، أو تفسّخ وتماسك، الأمر الذي يقود إلى البحث في التحوّلات التي يشهدها الوضع الاقتصاديّ والمعيشيّ للسكّان، وذلك من زاوية مساهماتها في بلورة كثير من ظواهر السّلوك السّياسي والثّقافي والاجتماعي بما تمثّله من واقع ملموس قد ينسجم ـ أو يغترب ـ مع انتماءات السكّان وولاءاتهم.

ويبدو جليّاً من منحى البحث في هذا الموضوع، من الصفة الانتقالية للواقع، صعوبة اعتماد التقسيميّة الكلاسيكيّة المتّبعة في دراسة اقتصاديّات المجتمعات المستقرّة. ولذلك فإنّنا سنتّخذ من حركة الفعل الاقتصاديّة مدخلاً إلى معالجته، وبالاعتماد على مقولة أن الانتفاضة هي أعمق وأوسع محاولة تكوينية شهدها المجتمع الفلسطيني عبر تاريخه. وبالرّغم من خطورة ذلك فإنّ هذا الفعل الشّعبي العام قد وصل بتأثيراته إلى أدقّ تفاصيل بنية المجتمع وهياكله، وحتّى تلك التي تراكم عليها غبار السّنين والزّمن.

لقد تقدّم الخطاب السّياسي للانتفاضة بمقترحات جديدة لإعادة بناء الاقتصاد المحلي وهيكلته بما يتوافق مع الأهداف السّياسية المعلنة. كما طالب بإعادة تبويب نمط معيشة السكّان وفقاً لصيغ الاعتماد على الذّات والتقشّف وغيرها. وبالرّغم من عدم امتلاك هذا الخطاب لمشروع رؤية اقتصاديّة متكاملة، إلاّ أنّه ربط لأوّل مرّة، وبهذا الوضوح، مصالح السكّان الحياتيّة بمطلبهم السّياسي الأول، ممثّلاً في الحريّة والاستقلال.

وتجلّى فعل الانتفاضة بهذا المعنى، في ثلاثة مستويات اقتصاديّة تشكّل إطاراً ثلاثيّاً لتحليلنا:

أوّلاً: تقدّمت (ق. و. م) بمقترحات اقتصاديّة للمجتمع، أهمّها: مقاطعة السّلع الإسرائيلية، وتشجيع الصّناعات المحليّة، ومقاطعة العمل في إسرائيل خلال أيام

الإضراب الشّامل، ومقاطعته في المستوطنات الإسرائيلية، وطالبت السكّان بعدم ،
الضّرائب والامتناع عن العمل في أجهزة الإدارة المدنيّة ومؤسّسات الاحتلال.
وجّهت النّاس نحو تنمية الزّراعة البيتية والاقتصاد المنزلي وغير ذلك. وهذا يدلّل
طبيعة الأوضاع الاقتصادية المعيشية التي كانت سائدة قبل الانتفاضة.

ثانياً: شكّل وجود الاحتلال العامل الأساسيّ في تحديد مسارات المجة
الاقتصادية، إلاّ أنّه ليس المتدخّل الوحيد في الفضاء الاجتماعي الاقتصادي. فالم
الفلسطيني يتحمّل مسؤوليّاته في هذا الجانب من المعادلة الاقتصادية، الأمر ا
تؤكّده التّوجيهات الاقتصادية التي جاءت بها النّداءات، من قبيل الدّعوة إلى ت
الاقتصاد المنزليّ، والعودة للأرض، وترشيد الاستهلاك... وغيرها. «إنّ تـ
الاقتصاد الفلسطيني في الضفّة الغربية وقطاع غزّة، يعتبر محصلة للصّراع بين عن
بنائه المحليّة وبين سياسة الاحتلال بكافّة جوانبها، وهي علاقة معقّدة جدّاً

وبكلمة أخرى فقد عايشت اقتصاديّات الفلسطيني عملية مزدوجة يحتلّ المدعوم بال
طرفها الأساسيّ، بينما تمثّل الكيفيّة التي تفاعل بها الفلسطينيون مع سياساته
البداية، طرفها الثّاني. هل هي عملية تساوقية؟ أو استثماريّة معيشيّة؟ أو انتفاضيّة؟

ثالثاً: وبالمقابل أوضحت الانتفاضة «أنّ متطلّبات الكفاح اليوميّ الوطني
يقترن به من تضحيات تشتمل على ثمن اقتصادي، كما هو شأن الإضرابات
العمل وما شابه. طبعاً إنّ لكلّ شيء ثمنه»[2]. وفي الوقت الذي حاولت فيه تح
الانفكاك من اقتصاد الآخر والاستقلال عنه، تركت آثاراً سلبيّة عميقة على الاقتص
الوطني، كان لا بدّ أن يدفعها تحت شعار حريّته واستقلاله. «إنّ عدم دفع الضّريب
كان يعني إغلاق المصلحة التّجارية التي يعيش منها التّاجر وانضمامه إلى السّيل الع
من العاطلين عن العمل»[3]. لقد ترجمت الانتفاضة عبر قوّتها الثورية والتحوي
للتفريغ الاقتصادي الذّاتي، قانون الألم الذي صاغه غاندي، وقال عنه «إنّه الأ

(١) عادل الزّاغة، في «المجتمع الفلسطيني في الضفّة الغربية وقطاع غزّة»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧.
(٢) هشام عورتاني، «ندوة الانتفاضة»، مجلة الفكر الديمقراطي، عدد ٩ ـ ١٠/، ١٩٨٩ ص ١٥١.
(٣) فيصل الحسيني، «تقييم للانتفاضة»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

الأصيـل لوجـودنا، ويستحيـل نموّ أمّـة من الأمم ما لم تـطّهـرهـا نـار الألم»[1]، وفقـاً للتاباسيا(*).

١ ـ الوضع الاقتصادي قبل الانتفاضة

تتمثّل الظّاهرة الأبرز في اقتصاديّات الضفّة الغربيـة وقطاع غـزّة، في ما أصبـح متعارفاً عليـه بالتبعيـة للاقتصـاد الإسرائيلي. إنّ المحتـوى الأساسيّ لهـذه العملية هـو «تحـويل هـذه المناطق إلى سـوق للبضائـع والخدمـات الإسرائيليـة، ومصـدر لـتزويـد الاقتصاد الاسرائيلي بالأيدي العـاملة الرّخيصـة، لاستغلالهـا إمّا استغـلالاً مباشـراً في القطاعات الإسـرائيليـة، أو غير مبـاشر في نطاق مـا يسمّى بتقسيم العمل بـين المناطق المحتلّة وإسرائيل»[2]. إنّ الوضع الاقتصادي للفلسطينيين قبل الانتفاضة أشبه بحـالة استعـماريّة لأنـاس يعيشون حسب التصـوّر الإسرائيلي في أسفـل سلّم الكرامـة، وهي نفس الـدّوافع التي حـرّكت الاستعمار القـديم للبحث عن الأسـواق وتشغيـل القـوى العاملة الرّخيصـة، مدعـومة بـأساطـير قوميّـة وإيديـولوجيّـات متعدّدة، والتي حـرّكت إسرائيـل كي تنفق على صنـاعة المـوت في المجتمع الفلسـطيني أضعاف مـا تنفقه عـلى صناعة الحياة.

واتّبع الآخر لتحقيق ذلك سياسة الدّمج والإلحاق الاقتصـاديّ، مع مـا يرافقهـا من إحداث كافّـة التغيّرات المـطلوبة في هيكـل الاقتصاد الفلسـطيني، وما تتـطلّبه من تـدمير لبعض أجـزائه حتّى يتـلاءم الباقي منهـا واحتيـاجـات اقتصـاد الآخـر وخـططه السّياسية وضروراته الأمنية... «إنّ الحـرب الأكثر نجـاعة من أعـمال المقاومـة، يمكن إنجازها عندما يـرى العربيّ الفـرد نفسه يخسر أكـثر ممّا يستفيـد، إذا لم يتصرّف بشكل مـلائم، وإذا لم يسد الهـدوء في المنطقـة»[3]. وتقوم هـذه السّياسـة عـلى الفصـل بـين

(١) رومان رول، «غاندي وكفاحه المسالم»، ترجمة محمـد توبخي، بـدون ذكر دار النّشر واسم البلد، ١٩٦٩، ص ٥٢.

(*) التاباسيا: كلمة هندية تعني المعاناة الذّاتيّة المقبولة طوعاً (وتتضمّن الحالة التي يشـارك فيها الإنسـانُ العزل الآخرين معاناتهم، بغية أن يكـون معهم وأن يعمل معهم بـطريقة بنّـاءة). (رومان رول، المصـدر نفسـه، ص ٧).

(٢) عادل الزّاغة، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٣) شلومو غازيت، «العصا والجزرة، الحكم الإسرائيلي في الضفّة»، دار بيسـان للطباعـة، نيقوسيـا، ١٩٨٦، ص ٢٩٩.

الإنسان الفلسطيني ومقوّمات وجوده وعناصر معيشته وحياته، وأهمّها الأرض والمياه والغذاء، فقد استولت إسرائيل على الأرض والمياه وقطعت أوصال الاقتصاد المحلّي، ومنعت استثمار رؤوس أموال عربية وأجنبية في المجتمع حتّى لا تنافسها على مقدرات الفلسطينيين.

كما أصدر الآخر كثيراً من القوانين والأوامر العسكرية التي تحاول إطباق الطّوق على اقتصاديّات السكّان، وتلخّصت مفاعيلها في احتكاره لمجمل التّجارة الدّاخلية والخارجية، ووضع يده على عمليات الاستيراد والتّصدير ومنافذها ووكلائها، من أجل ضمان تدفّق السّلع لاقتصاده وإغراق المجتمع بجزء من فائض السّلع والخدمات الإسرائيلية من ناحية، ولضمان تدفّق الأموال من الخارج وما يتناسب وأهدافه السّياسية، وكنافذة لاقتصاده على سوق أوسع، وهو سوق البلدان العربية، من جهة أخرى.

وفي الوقت نفسه رفض الآخر منح الفلسطينيين ترخيصاً لتطوير المشاريع المحلّية القائمة أو لبناء أخرى جديدة، ولاسيّما في قطاع البناء، وربط هذا الأمر أيضاً بالسّلوك السّياسي للأفراد. كما فرض الضّرائب الباهظة والرّسوم الجمركيّة والغرامات الماليّة المرتفعة في كثير من المجالات، واحتكرت البنوك الإسرائيليّة مجمل النّشاط البنكي والمصرفيّ في البلاد.

وسيطرت إسرائيل أيضاً على قطاع الخدمات المحلّي ودمجته بقطاع خدماتها، كما أنّها امتنعت عن استثمار الأموال في تطوير الطّرق والمواصلات والطّاقة والمياه و الكهرباء، إذ أحكمت قيودها على كافّة مرافق الحياة في المجتمع.

وبشكل عام فقد أدّت سياسات الآخر إلى أوضاع اقتصاديّة فلسطينية مفكّكة، ومترهّلة، وضعيفة وتابعة، وأحدثت في محصلتها ما يلي:

أ ـ نتج عن المنافسة والمزاحمة الإسرائيلية لكافّة قطاعات ومنتوجات الاقتصاد المحلّي إغلاق كثير من المشاريع وإفلاس بعضها. ففي المستوى الصّناعي أدّت هذه الأوضاع إلى وقف نموّ الصّناعات المحلّية وتآكلها، فلا يستطيع المصنع المحلّي أن يستمرّ في الإنتاج بالتكلفة العالية وبمخاطر عدم تسويق منتوجاته أو إتلافها، ولاسيّما أنّ المنتوج الإسرائيلي الأقلّ تكلفة يغرق السّوق بأسعار أقل وبجودة أفضل.

«لقد بقيت وسائل الإنتاج متخلّفة نسبيّاً، فلم تدخلها الخطوط التّكنولوجية

الحديثة، كما وضع الآخر عراقيل كثيرة أمام تطوّر القطاع الصّناعي، وعمل على إبقائه كقطاع عائليّ يتّسم بصغر حجم الوحدة، وارتكازها على العمل اليدويّ المكثّف، أكثر من اعتمادها على التكنولوجيا الحديثة، الأمر الذي مكّن الحِرَف من المحافظة على نفسها في الاقتصاد الفلسطيني، إذ بلغ عددها كمؤسّسات صناعيّة صغيرة حوالي ٤١٢٤ مؤسّسة، وهي في معظمها مؤسّسات حِرَفية صغيرة الحجم»[١]. وقد أدّى هذا إلى إحداث «كساد نسبي لمساهمة الصّناعة في الناتج المحليّ، وصلت إلى ٨,٢٪ في الفترة بين عام ١٩٨٤ ـ ١٩٨٦»[٢].

أمّا في المستوى الزّراعي فقد تعرّض المزارع الفلسطيني للإفلاس، واضطّر لترك عمله الزّراعي والتحوّل إلى أجير في المؤسّسات الإسرائيلة، أو الهجرة للخارج، أو الانضمام لجيش العاطلين عن العمل. وبشكل عام فقد «انخفضت مساهمة القطاع الزّراعي بشكل ملموس في النّاتج المحلّي من ٣٤,٣٪ خلال الفترة من ١٩٧٠ ـ ١٩٧٣ إلى ٢٣٪ خلال الفترة من ١٩٨٤ ـ ١٩٨٦. في حين احتلّ قطاع الخدمات والنّقل والتّجارة المرتبة الأولى في مساهمته في النّاتج المحلّي الإجمالي، إذ وصلت هذه النّسبة إلى ٣٥,٣٪ لعام ١٩٨٦. وهذا يدلّل على مدى انفتاح السّوق المحلّية على السوق الإسرائيلية»[٣].

وقد أدّت مصادرة الأراضي، وعدم اهتمام السكّان بتربية الحيوانات، إلى تقلّص المساحة الرعوية وإلى تناقص عدد الحيوانات. ويقدّر الاقتصاديون أنّ النّاتج الحيواني يشكّل ما مقداره ثلث قيمة النّاتج الزّراعي في الضفّة الغربية وخُمسه في قطاع غزّة. «وبالرّغم من تحسّن الوضع في الثّمانينات إلّا أنّ قيمة النّاتج الحيواني منخفضة عموماً

(١) أحمد سلوم، «اقتصاد الانتفاضة»، صحيفة القدس العربي، لندن عدد (٦٢١)، ١٩٩١/٥/٨، ص ٥.

(٢) عادل الزّاغة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

(٣) عادل الزّاغة، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

وتقلّ بنسبة ٣٣٪ عن قيمة الاستهلاك المحلّي للمنتوجات الحيوانيّة. في حين ترتفع هذه النّسبة إلى ٤٣٪ من اللحوم والدّواجن، وإلى ٥٨٪ بالنّسبة للبيض»(١).

ب ـ ويعتبر انخفاض القيمة الفعلية لدخول السكّان وبالتّالي ضعف قدرتهم الشّرائية نتيجة لارتفاع الأسعار وتدنّي قيمة العملة المحلّية المتداولة، مؤشّراً قويّاً على تردّي الحالة المالية للسكّان. إنّ تمتّع العامل الفلسطيني بدخول جيّد لا يقيه من مشاكل ضعف القوّة الشّرائية لهذا المدخول. الأمر الذي يفسّره الوعي الشعبيّ العام بمقولة تفيد بأنّ «ما تعطيه إسرائيل من الشبّاك تأخذه باليد الأخرى من الباب».

وتبرز هذه المشكلة بشكل أوضح في قطاع غزّة، «فإسرائيل هي المشتري والبائع الوحيد في قطاع غزّة، إذ تشتري قوّة عمل تقدّر بمبلغ (٢٥٠) مليون دولار، وتبيعها بمبلغ (٥٠٠) مليون دولار سنوياً. كما أنّ الوضع في الضفّة لا يختلف كثيراً عن مثيله في القطاع، بالرّغم من توفّر أساس البنية التحتيّة للاقتصاد، وتوفّر الأرض الزّراعية فيها. إنّ منتوج التّصدير الرئيسي في الضفّة الغربية هو قوّة العمل، إذ يبيع السكّان قوّة عملهم لإسرائيل بمبلغ (٣٠٠) مليون دولار سنويّاً، أي ما يوازي دخل الضفّة الغربية الإجمالي. وبالمقابل بلغ إجمالي صادرات إسرائيل للضفّة الغربية عشية الانتفاضة حوالي (٥٠٠ ـ ٦٠٠) مليون دولار سنوياً(٢).

ج ـ تتزايد مع هذه الحالة الاقتصادية حصّة العائدات الخارجية في الدخل القومي، وخصوصاً من العاملين في إسرائيل وفي بلدان أخرى. فحسب الزّاغة ازدادت هذه الحصة من ١٨,١٪ للفترة من ١٩٧٠ ـ ١٩٧٣ لكل المناطق المحتلّة إلى ٣٠,٥٪ للفترة ١٩٨٢ ـ ١٩٨٥، وقد بلغت في قطاع غزّة حوالي ٤٢,٣٪ خلال السّنوات ١٩٨٢ ـ ١٩٨٥، الأمر الذي أدّى إلى زيادة كبيرة في الدّخل وبالتّالي إلى زيادة كبيرة في الاستهلاك الخاصّ، وعجز أوضح في ميزان التّجارة الخارجية على حساب الصّادرات. فقد تزايدت بشكل ملحوظ نسبة الواردات من النّاتج القومي الإجمالي للمناطق، إذ بلغت في عام ١٩٧٦ حوالي ثلاثة أخماس، بينما شكّلت عام ١٩٧٠ حوالي خُمس النّاتج القومي الإجمالي. ومن الجدير بالملاحظة أنّه خلال آخر ثلاث سنوات تتوفّر عنها الإحصائيّات، وهي أعوام ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥، كانت واردات

(١) عادل الزّاغة، المصدر السّابق، ص ١٥٦.

(٢) حازم الشنار، «الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في ظلّ الانتفاضة»، الجمعية الفلسطينيّة الأكاديميّة للشؤون الدوليّة، القدس، ١٩٨٩، ص ١٣.

القطاع في إسرائيل تشكّل حوالي ٩٢٪ من مجمل واردات القطاع، بينما تقدّر هذه النّسبة في الضفّة الغربية بحوالي ٩٠٪.

وترتفع أيضاً قيمة العائدات الخارجيّة النّاتجة من تحويلات الفلسطينيين الّذين يعملون في البلدان الأخرى، فقد «حدّدت دراسة للبنك المركزي الأردني والجمعية الملكية الأردنية حجم التحويلات التي تصل إلى الضفّة الغربية وقطاع غزّة عبر الأردن، في سنوات ١٩٨٤ و١٩٨٥ و١٩٨٦ على التّوالي، بحوالي ٤٧٥ مليون دولار و٣٩٧ مليون دولار و٤١٢ مليون دولار. أي بمتوسط (٤٠٠ ـ ٥٠٠) مليون دولار سنويّاً تشكّل ثلث التحويلات القادمة إلى الأردن. وهذا الرقم يساوي أربعة أضعاف الرّقم الإسرائيلي لحجم التحويلات»[1]. وتوضّح هذه الأرقام عمق تأثير أحداث الخليج على الاقتصاد الفلسطيني كما سيتّضح لاحقاً.

لقد ساهمت هذه التّحولات في انتشار ظاهرة الاكتناز والادّخار في أوساط السكّان، سواء عن طريق الذّهب أو النقد، الأمر الذي حرم الاقتصاد المحلّي من أحد العناصر الأساسيّة التي يحتاجها من أجل تطوّره. وهو ما كشفته الانتفاضة ودعت إلى كسره.

د ـ تتصاعد باستمرار حساسيّة اقتصاديّات الضفّة والقطاع لمشاكل الاقتصاد الإسرائيلي، فإشكاليات هذا الأخير لا يمكن إلاّ أنّ تعتمد على عجز واقع الأول، وفي شروط تجارة بيئية مفترضة أو مرغوبة بإسقاط إسرائيلي إجباري، وهي لا تأخذ بُعدها إلاّ من خلال هذا العجز. وتتّخذ إسرائيل من ظاهرة عمل الفلسطينيّين في اقتصادها صمّام أمان لحلّ مشاكل التضخم والبطالة وحالات الانكماش الاقتصادية. فعلى سبيل المثال فقد خفضت الحكومة عدد العاملين العرب في اقتصادها من ما يقارب (١٣٠,٠٠٠) عامل إلى (٦٠,٠٠٠) عامل فقط، في محاولة لخلق فرص عمل للمهاجرين السّوفيات والحبشيّين.

لقد جاءت هذه الملامح الأساسيّة للاقتصاد الوطني على حساب بنيته التّقليدية، وأحدثت بقسوتها تشوّهات عميقة في التّوازن الاجتماعي للمجتمع، وتشقّقات واضحة في التّراتب الاجتماعي للسكّان. فمثلاً توازي أجرة العامل في إسرائيل أجرة صاحب مهنة أو «معلّم» محلّي في الضفّة الغربية وقطاع غزّة.

---

(١) سمير حليلة، «ندوة انعكاسات أزمة الخليج على الأوضاع الاقتصادية في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة»، تحرير عزّت عبد الهادي، مركز بيسان للبحوث والإنماء، القدس رام الله، ١٩٩٠، ص ٢٠.

وبالرّغم من الجهود التي تبذلها منظّمة التّحرير الفلسطينية، والمؤسّسات والجمعيات الخيرية والتّعاونية، ووكالة غوث اللاجئين (الأونروا) لتغطية مساحة العجز الاقتصادي والصّعوبات المعيشية المتفاقمة، إلاّ أنّ استمرار هذه الأوضاع لايزال يخلق عدداً من الظّواهر السلبية في الاقتصاد المحلّي. منها:

(١) التبعيّة العميقة والتفصيليّة للاقتصاد الآخر، وهي تبعية محكّمة الصياغة ويصعب الانفكاك منها.

(٢) سيادة النّزعة الاستهلاكية والادخارية في التّصرف بالأموال أو استثمارها في الخارج. وقد نتجت هذه النزعة عن ضعف الاقتصاد المحلّي أصلاً وسياسات الآخر التقليدية، وكذلك عن محاكاة النّاس، ولاسيّما «العمّال»، لنمط الحياة الإسرائيلية، رغم التّباين الكبير في مستويات الدّخل وأساليب الحياة وطبيعة كل من الاقتصادين. فاقتصاد الآخر ذو طابع رأسمالي ومتطوّر نسبياً، ويفرض مستوى الحياة فيه حداً عالياً من الإنفاق على استهلاك الفرد، مقابل طابع خدماتي حرفي للاقتصاد المحلّي.

كما ساهم غياب سلطة وطنيّة قادرة على توجيه الاقتصاد، وإهمال الوضع الاقتصادي للمجتمع لسنوات طويلة، في تعزيز هذه الحالة، وفي إمعان السكّان في ممارسة النّزعة الاستهلاكية، واقتناء سلعها بطريقة تتجاوز حدود احتياجات مجتمع تقليدي، ولا تتناسب مع اقتصاده المتخلّف.

وفي المحصلة فقد ولدت الانتفاضة بين هذا الرّكام الاقتصادي، وجاءت بمقترحات محدّدة لعلاج هذه الأوضاع، وفي الجوهر وجّهت الانتفاضة أوسع وأعمق عملية نقد شعبية للسّلوك الاقتصادي الفلسطيني والعربي.

٢ ـ الانتفاضة واقتصاديّات المجتمع

تبرز أهميّة ما ذكرناه حول اقتصاديّات الفلسطينيّين وفي حدود هذه المحاولة، في مجال تشخيص أهمّ الملامح في سياسة الانتفاضة الاقتصاديّة.

فهي كحركة اجتماعيّة سياسية، استقطبت جهود وأنظار كثير من الباحثين والمختصّين من أجل متابعة ودراسة البعد الاقتصادي للعلاقة مع الآخر، وأبرزت بوضوح أهميّة هذا البعد وضرورته الواقعية في إرساء الرؤية السّياسية للفلسطينيّين والعرب على كافّة المرتكزات المجتمعيّة.

ويعرب لسان حالها بلغته ولهجته عما أشار إليه ماوتسي تونغ عندما قال: «علينا أن نعنى بمشاكلها ومصاعبها، ونعمل بجد وإخلاص لما فيه مصلحتها وحلّ مشاكلها في تأمين الملح والأرز والمسكن والملبس والولادة. إنّ النساء يرغبن بتعلّم الفلاحة والحصاد، والأطفال يرغبون في الدّراسة (أو أنّنا على الأقل نشجّعهم ونحثّهم على ذلك). فهل هناك مدرسة ابتدائيّة واحدة؟ . . . . يجب علينا أن نحثّ الجماهير العريضة على الإدراك بأنّنا نمثّل مصالحها، وأنّ حياتنا وحياتها مرتبطتان أشدّ الارتباط. . . علينا أن نحثّها لإدراك مهام النّظام الأرقى، ومهام الحرب الشعبية»(١).

يتلخّص الجوهر الاقتصادي للانتفاضة في استراتيجيّتين متداخلتين، يشكّل نجاحها في تحقيق إحداهما شرطاً لتقدّمها في تحقيق الأخرى وهما:

أ ـ محاولة الانفكاك الاقتصاديّ من ربقة قيود الآخر واقتصاده، وتحقيق أكبر قدر ممكن من الخسارة في صفوفه. ولاسيّما «أنّ إجمالي الفوائد الاقتصادية التي تجنيها إسرائيل وفق أشدّ التّقديرات تحفظّاً إذ تعتمد النّهايات الصّغرى، تتجاوز مليارين ونصف المليار دولار سنويّاً، وتدخل الخزانة الاسرائيلية من جرّاء العمل والضّرائب والجمارك ورسومها، والمياه والسّياحة»(٢).

ب ـ إعادة هيكلة الاقتصاد المحلّي وتنمية قاعدته الإنتاجية المهملة، في محاولة لتحقيق كل ما هو ممكن من مفهوم «الاكتفاء الذّاتي» تحت شعار الاستقلالية الاقتصاديّة، «فقد انتهج الشّعب الفلسطيني طريقاً جديداً ومستقلاً نحو الانتعاش والتّنمية الاقتصاديين، وتحوّل عن دور المشارك السلبيّ في العمليّات الاقتصادية الناشئة خارج اقتصاده، إلى دور المبادر في إجراء عمليات الإصلاح والتّحرير الاقتصادي، رغم القيود السياسية والاقتصادية التي لاتزال تخنق إمكانات الأرض المحتلّة»(٣).

---

(١) مايكل ايليوت، «البعد الرابع للحرب»، تعريب عبد الإله الملّاح، منشورات الطّلائع، دمشق، بدون ذكر السنة، ص ٣٠٩.

(٢) أحمد سلوم، المصدر السّابق، ص ٥.

(٣) مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، تقرير أمانة الأونكتاد، جنيف، ١٩٩٠، ص ١.

وقد عبّرت نداءات الانتفاضة عن هذا الجوهر بأكثر من صيغة نذكر منها على سبيل المثال ما جاء في نداء رقم (٥٥)، إذ يقول: «ويبقى هدفنا الميدانيّ الأساسي وشعار مواجهتنا هو مقاطعة أجهزة الاحتلال إدارياً، واقتصادياً وضرائبياً. والعمل في الوقت ذاته، على تطوير وتنظيم السلطة الوطنية، علماً بأنّ العصيان والبنيان هما وجهان لنفس العملة، وعلماً بأنّه لا يمكننا التّوصل إلى هدفنا، المتمثّل بالعصيان الشّامل، ما لم نعمل حثيثاً على تطوير سلطتنا البديلة. . .»[١].

وقد حاول مجتمع الانتفاضة تحقيق هذا الهدف الاقتصادي من خلال ما اقترحه في خطابه السّياسي من تدابير وخطوات تتمحور حول مفاهيم «الاعتماد على الذّات» في كافّة قطاعات الاقتصاد المحلّي، والرجوع به القهقرى نحو صيغة «الحماية الشّعبية» الأكثر فاعليّة في خدمة قضاياه وأهدافه السّياسيّة. ويمكن تلخيص أهم هذه التّدابير بما يلي وعلى التّوالي:

(١) استقرّت دعوة (ق. و. م) لمقاطعة العمل في إسرائيل، وقد رفعتها في بداية الانتفاضة، على دعوتها لمقاطعة العمل في المستوطنات الإسرائيلية الموجودة في الضفّة الغربية وقطاع غزّة، إذ خضعت هذه الدّعوة لتقييمات فلسطينية معمّقة أخذت في اعتبارها مقدرة الاقتصاد المحلّي الاستيعابية، والإمكانات العملية لتوفير البديل الوطني المعيشيّ لأعداد العمّال الكبيرة وأُسَرهم.

وتمسّكت (ق. و. م) بدعوتها لمقاطعة العمل في أجهزة الآخر، وأكّدت «على ضرورة الاستقالة الشّاملة من كافّة أجهزة الإدارة المدنية وبلدية القدس والقشلة، ودوائر السّير والتّرخيص واللّجان البلدية والقروية المعيّنة. . والشّرطة وكافّة اللّجان المعيّنة. . .»[٢].

وقد سعت (ق. و. م) من خلال ذلك إلى تحقيق ما يلي:

(أ) حرمان اقتصاد الآخر من الأيدي العاملة الرّخيصة التي أصبحت تتمتّع بخبرة واسعة في مجال عملها، الأمر الّذي يساهم في تعطيل دواليب هذا الاقتصاد وإنتاجه.

---

(١) نداء رقم ٥٥، ١٩٩٠.

(٢) نداء رقم ٣٢، ١٩٨٩.

(ب) وفي نفس الوقت توفير طاقة العمل الفلسطينية من أجل توظيفها في قضايا ومجالات الاقتصاد الوطنيّ والعمل في الأرض واستصلاحها.

(٢) استمرّت (ق.و.م) في مطالبتها للسكّان بالتوقّف عن دفع الضّرائب للآخر، فـ «تجاوباً مع الموقف الدّاعي إلى إلحاق الخسائر بسلطات الاحتلال، فإنّنا نتوقّع من أبناء شعبنا الذين قدّموا التّضحيات تلو التّضحيات أن يرفضوا دفع الضّرائب والاستجابة للاعتقال بدلاً منها. كما تدعو (ق.و.م) المحامين إلى عدم الدّخول في صفقات تستبدل الاعتقال بالغرامات...»[1]. ويشير تقرير «الأونكتاد» إلى «أنّه في عام ١٩٨٩ قامت سلطات الضّرائب الإسرائيلية، تساعدها القوّات العسكرية، بشنّ ما لا يقلّ عن (١٣٥) غارة لجباية الضّرائب من القرى والمخيّمات والمدن. من أجل إجبار السكّان على دفع ضريبة الدّخل وضريبة القيمة المضافة وغير ذلك من الضرائب والرّسوم والغرامات»[2].

ويشير د. الشنّار إلى أنّ المداخيل الإسرائيلية من ضريبة القيمة المضافة التي جمعت من منطقة نابلس «قد انخفضت عن المعدّل بحوالي ٨٪ منذ نهاية عام ١٩٨٨، أي منذ بداية الانتفاضة. وترجع أسباب هذا الانخفاض إلى بروز ظاهرة التقلّص في الاستهلاك وانتشار ظاهرة التّخزين، وتضرّر الزّراعة المحلّية والمداخيل المتدنّية للقرويين»[3]، الأمر الذي يجعل قيمة الضّريبة المضافة المفروضة على السكّان ضئيلة. وحسب مصادر اقتصاديّة متعدّدة فقد انخفضت هذه القيمة بمقدار الثلث خلال السّنة الأولى من عمر الانتفاضة.

وتراجع السكّان بعامّة عن هذا الموقف، ودفع غالبيّتهم الضّرائب المفترضة، وتمّت عملية تقييمية لهذا الموضوع أدّت لاحقاً إلى اكتشاف حيّز التّناقض في مواقف (ق.و.م) الاقتصاديّة. فمثلاً لا تستطيع المصانع المحلّية زيادة إنتاجها والاستمرار في عملها وهي ممتنعة عن دفع الضّريبة للآخر، لأن عدم دفع الضّريبة يعني إغلاق المصلحة التّجاريّة أو المصنع أو الورشة الصغيرة.

(١) نداء رقم ٦٣، ١٩٩٠.
(٢) تقرير أمانة الأونكتاد، المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣) حازم الشنّار، المصدر السّابق، ص ٤٦.

وعليه «ففي نهاية عـام ١٩٨٩، وبعد ستّـة أشهر من غـارات جبـايـة الضّرائب المكثّفـة، والجبايـة القسريّـة لهـا، استعـادت إيـرادات الآخـر من جمـع الضّرائب مستوياتها السّابقة لعام ١٩٨٨»[1].

وفي هذا السّياق برزت مدينة بيت ساحـور كرمـز فعليّ جمـاعيّ لعدم دفـع الضّرائب. وبـالـرّغم من مـواصلة (ق.و.م) لهـذه الـدعـوة التي لاتـزال تحـظى باستجابـات فرديـة متفرّقـة «تبقى بيت ساحـور هي الوحيـدة التي امتنعت بشكل جماعيّ عن دفع الضّرائب، تحت شعار «لن ندفع الضّرائب إلّا للحكومة الشّرعيّة التي تمثّلنا.. لا ضرائب تحت الاحتلال... لا ضرائب دون تمثيل»[2].

وتمثّل عملية دفـع الضّرائب للآخـر إحدى الـظّواهر الارتـداديّة في حـركة مجتمـع الانتفاضـة، بما تؤشّر لـه من قسـوة في الضّغـوط المفـروضـة عليـه، ومن تناقضات موجودة في سياسة (ق.و.م) الاقتصاديّة.

وتعتمـد الانتفاضـة حاليـاً موقف مقـاطعة الضّرائب كشعـار وطنيّ طمـوح لا يزال يحقّق إنجازات جـزئيّة بسيـطة، في حين منحت المصـانع المحلّيـة وبعض المحلّات التّجاريّة أذوناً وطنيّة تخوّلها دفع الضّريبة، حتى تتمكّن من الاستمرار في عمليّاتها الانتاجيّة، وتوفير البديل الوطنيّ المطلوب.

(٣) وفي ذات السّياق الاقتصاديّ طالبت (ق.و.م) سكّان المجتمع الفلسطيني بمقاطعة المنتـوجات والسّلع الإسرائيليـة، ودعت إلى «تعـزيـز عمليـة مقـاطعـة البضـائـع الإسرائيلية، وتدعيم كافّة أشكـال الإنتاج الـوطني... وتدعـو (ق.و.م) تجّارنـا البواسل في القدس إلى المقاطعة الأكيدة لسـائر المنتـوجات الإسرائيليـة التي يتوفّـر بديلها الوطنيّ، وعدم التّداول بالمنتوجات المجهولة مصدر التّصنيع»[3]. «وتطالب (ق.و.م) المستـوردين الفلسطينيـين بالبـدء فـوراً بـإيجـاد مصـادر استـيراد بـديلة للبضائع الأمريكية، وعدم التزوّد بطلبات جديدة بعد استنفاد المـوجود منهـا. كما وتدعو الجماهير العربية في كل الوطن العـربيّ إلى أخذ زمـام المبادرة بتشكيـل لجان

---

(١) تقرير أمانة الأونكتاد، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢) ليس أنـدوني، «بيت ساحـور تكسب المعـركـة»، مجلّة الفكـر الـدّيمقـراطي، مصـدر سبق ذكـره، ص ٣٦٢.

(٣) نداء رقم ٤٨، ١٩٨٩.

شعبية وبرلمانيّة لتعمل بدورها على مقاطعة كافّة المنتوجات الأمريكية، وعدم السّماح بدخولها للأسواق العربيّة. . .»[1].

لقد وجّهت هذه التّدابير السكّان نحو تطوير المشاريع المحلّية والاهتمام بالمصانع الوطنية والزّراعة ومنتوجاتها، .والعمل على توسيع قدرتها الإنتاجيّة حتى تستطيع الوفاء بمتطلّبات السّوق المحلّية. فحسب أحد الصحافيين الإسرائيليين، «شهدت الصّناعات الإسرائيلية انخفاضاً في حجم مبيعاتها بسبب الأحداث التي تشهدها الأراضي العربية المحتلّة، وانخفاض دخل العائلات الفلسطينية بنسبة تصل إلى ٥٠٪ بينما شهدت المصانع العربيّة نموّاً لم يسبق له مثيل»[2].

كما أحدث هذا التوجّه، تغييراً ملحوظاً في السّلوك المعيشيّ للسكّان جاء منسجماً مع واقعهم وطموحهم، كرافعة شعبيّة لملائمة الاقتصاد المحلّي لمتطلّبات السّوق الوطنية الجديدة، في شتّى المستويات، فتراجعت مثلاً النّزعة الاستهلاكيّة التي كانت طاغية على سلوك السكّان قبل الانتفاضة، والتي وصفتها إحدى الصّحف الإسرائيلية «بثورة المستهلكين»، «فمع الانتقال الميكانيكي إلى التقلّص بوعي وطنيّ تولّدت حافة من التّطويع النّفسي للمستهلك المحلّي لقبول المنتوجات الوطنية التي كان مبتعداً عنها في المرحلة السّابقة. إنّ هذا التوجّه، هو تنازل عن بعض «القيم لاستهلاكية» المتولّدة بعامل تقليد نمط الاستهلاك الإسرائيلي. . . وإلى جانب القبول الاجتماعي بالمنتجات المحليّة الأقل جودة فقد توجّه المواطنون نحو استهلاك سلع محليّة بديلة للسّلع الإسرائيلية، حتّى ولو كانت بدائل جزئية، بل وتوجّه البعض إلى استهلاك منتجات أجنبية غير إسرائيلية، محفوزين بالدّافع القومي كميكانيزم رهيب للدّفاع الذّاتي»[3].

وبالرّغم من مسلسل التّراجعات الموجودة في مستوى التّطبيق العملي والالتزام بهذه التّدابير فقد استطاعت الانتفاضة تعميق أزمة الاقتصاد الإسرائيلي، «فأعلن عدد من المصانع التي تقوم بتسويق المنتجات الاستهلاكية في إسرائيل والأراضي المحتلّة عن تخفيض قدرة (٢٥٪) من المبيعات، وذلك بسبب التقلّص الحادّ في استهلاك السكّان

(١) نداء رقم ٥٩، ١٩٩٠.

(٢) حازم الشنّار، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

(٣) عادل سمارة، «اقتصاد الضفّة والقطاع من احتجاز التطوّر إلى الحماية الشعبية»، دار الأسوار، عكا، ١٩٨٨، ص ٣٠.

في هذه الأراضي. . . ، كذلك فإنّ انخفاضاً مقداره (١٠٪) قد أصاب شركة «عليت» للحلويّات والقهوة، وهي كبرى الشّركات الإسرائيلية التي تنتج مواد غذائية»[١].

وبتقديرات عامّة «فقد خسرت الصّناعة الإسرائيلية ما يفوق المليار دولار، وانخفض حجم الإنتاج بنسبة (٣,٥٪) وتقلّص الإنجاز في مشروعات الإسكان بنسبة (٦٪)، كما انخفضت إيرادات السّياحة بنسبة (٢٠٪)، وزادت النّفقات العسكريّة بما قيمته (٥٠٠) مليون دولار سنويّاً»[٢].

كما تسبّبت الانتفاضة الفلسطينيّة في انخفاض الإنتاج الإسرائيلي، ولاسيّما «أنّ سكّان المناطق المحتلّة قد اعتادوا خلال السّنوات الماضية شراء منتوجات إسرائيلية كانت تصل قيمتها إلى (٨٥٠) مليون دولار سنويّاً، لكنّهم ابتاعوا في عام ١٩٨٨ منتجات صناعية قيمتها (٢٥٠) مليون دولار فقط»[٣].

وبالرّغم من ضخامة المساعدات الأمريكية لإسرائيل، وهي كفيلة بتغطية مجمل هذه الخسائر وغيرها من أمور الاقتصاد، إلاّ أنّ فعل الانتفاضة الاقتصادي يبقى عنصراً مهما في خلق صعوبات كثيرة أمام الخطط والبرامج الاقتصاديّة الإسرائيلية، وفي لفت أنظار المهتمين لأهمّيّة البعد الاقتصادي المكوّن في العلاقة مع الآخر، سواء في أشكالها وجوهرها، أو في مجال ما يطمح الفلسطينيون إلى تحقيقه.

وبشكل متداخل تبنّت (ق. و. م) تدابير وتوجّهات اقتصاديّة تتّصل بالجانب الاقتصادي المحلّي، في محاولة لتجسيم الأثر العكسيّ لخطواتها السّابقة وفق صيغ بدائليّة واستيعابيّة وتطويريّة للاقتصاد الذّاتي الفلسطيني.

٣ ـ العودة إلى الأرض

حاولت الانتفاضة إعادة الاعتبار إلى القيمة الأزليّة للأرض، وإحياء علاقة الفلسطيني الاقتصاديّة مع أرضه، ولاسيّما لارتباطها الوثيق بكافّة المجالات السّياسية، ولأهمّيّتها في التوجّه العام لإحياء القطاع الزّراعي المحلّي وفعاليّته العالية لمفهوم «الصّمود» ومساهمته في الدّخل القومي المحلّي.

---

(١) عبد العزيز الأعرج، «الانتفاضة تعمّق أمة اقتصاد الإسرائيلي»، شؤون فلسطينية، عدد ١٩٥، ١٩٨٩، ص ٣٥ ـ ٣٩.

(٢) أحمد سلوم، المصدر السّابق، ص ٥.

(٣) عبد العزيز الأعرج، المصدر نفسه، ص ٣٨.

وكما هو معلوم فإنّ نسبة كبيرة من العاملين في إسرائيل هم ذوو أصول فلّاحية أو فلّاحون ابتعدوا عن العمل في أرضهم، ودخلوا في حمى التّنافس الاستهلاكيّ كما فرضه وتطلّبه اقتصاد الآخر. وقد أدّى امتناعهم عن العمل أيّام الإضرابات الشّاملة، أو بفعل الأحداث ومنع التجوّل، أو بفعل ممارسات الآخر الاقصائيّة، إلى تدهور حادّ في أوضاعهم وانضمامهم إلى جيش العاطلين عن العمل، ومعاناتهم من أزمة الفراغ المعيشي والزّمني، الأمر الذي تطلّب خططاً عملية لحلّ مشاكلهم، كان في مقدّمتها العمل في الأرض. . . «وفي الوقت نفسه ندعو عمّالنا للعودة إلى الأرض، وتشكيل التّعاونيات الزّراعية واستصلاح الأراضي، كردّ على إجراءات العدوّ التي يحاربنا بها في لقمة عيشنا بغية النّيل من إرادة الصّمود ودفعنا لهجرة الأرض والوطن، تمهيداً لتحقيق برامجه الاستيطانيّة في استيعاب المهاجرين الجدد القادمين من الاتّحاد السوفياتي وأثيوبيا وغيرهما من المناطق»(1).

وتبرز أهميّة العودة إلى الأرض في مستويات كثيرة أهمّها:

(أ) الدّعوة إلى التوجّه للأرض من أجل تنمية الثروة الحيوانيّة، من خلال تربية الأبقار والماعز والدّواجن، وبما يتطلّبه ذلك من عناية بالأرض والمراعي المهملة.

(ب) الدّعوة إلى حفر المزيد من الآبار المحلّية كمقوم أساسيّ للرّي، ومن أجل استيعاب أكبر قدر ممكن من مياه فصل الشّتاء وكمحاولة للحدّ من سيطرة الآخر على كميّات المياه الجوفيّة، إذ يشير تقرير الأونكتاد إلى «أنّ حجم المياه النّاشئة في الضفّة الغربية في عام ١٩٩٠ يبلغ (٨٠٧) ملايين متر مكعّب، وسيتم تحويل ما مقداره (٥١٠) ملايين متر مكعّب منها لاستخدامها في إسرائيل، وسيتمّ تخصيص ما مقداره (١٦٠) مليون متر مكعّب للمستوطنين في الضفّة الغربية. . وتتعرّض الموارد المائيّة في قطاع غزّة لتهديد خطير بالنّضوب وارتفاع درجة الملوحة، من جرّاء الإفراط في عمليّات الحفر في المناطق الحدوديّة المجاورة في إسرائيل».

(ج) حقّق مجتمع الانتفاضة نموّاً ملحوظاً في حجم الإنتاج الفلسطينيّ للمحاصيل الزّراعية، ولعلّ أهمّ وأبرز ظاهرة في هذا المستوى هي النموّ الواضح في محصول

---

(١) نداء رقم ٦٩، ١٩٩١.

(٢) تقرير الأونكتاد، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

الزّيتون ومعدّلات الاهتمام الشّعبي به، بالرّغم من الهبوط الحاليّ في أسعار الزّيت، وتفاقم مشاكل التّصدير.

(د) كما شهد المجتمع زيادة كبيرة في مشتريات الفلسطينيين من المعدّات الزّراعية واللّوازم الآلية للزّراعة.

٤ - الاقتصاد المنزلي

ارتبطت الدّعوة إلى العودة للأرض بالدّعوة لتعميم ظاهرة «الاقتصاد المنزليّ» على مستوى الأسر، كتعبير ماديّ عن مفهوم «الحماية الشّعبية»، «لنعد للأرض ونستزرعها، فهي مصدر خير للجميع، وكثير من المتطلّبات الأساسية يمكن توفيرها من قطعة أرض صغيرة أمام المنزل، فالاقتصاد البيتيّ يرفع مداخيلكم ويدعم صمودكم، ويخفّف وطأة الحياة تحت الاحتلال، والمزارع الحيوانية والنّباتية والبيتيّة البسيطة يمكن توفيرها بسهولة، ولنتذكّر أن الڤيتناميين انتصروا على جبروت أمريكا لا بالبندقيّة وحدها، وإنما بالاستثمارة الفلاّحيّة أيضاً»[1].

يعتبر «الاقتصاد المنزليّ» صيغة تكيفيّة جديدة مع المستجدّات الحاصلة في مجتمع الانتفاضة. وتطمح إلى تحقيق الاكتفاء الأسري الذّاتي في كثير من أنواع الاحتياجات الأساسيّة الممكنة. ويقوم جوهره على توظيف الإمكانات والمهارات الشّعبية في خدمة المقاومة الاقتصادية، واستغلال كل بقعة من الأرض مهما كانت صغيرة من أجل تربية الحيوانات والطيور، وزراعة بعض المحاصيل التي تؤمّن احتياجات البيت من بعض المواد الزّراعية مثل البصل، والخضروات والبقوليّات والفواكه والعدس وغيرها. ويمثّل الاقتصاد البيتيّ أحد المداخل الضّرورية لبناء الاقتصاد المقاوم ذاتيّاً، وهو كاستثمارة متواضعة، يوفّر ما تحتاجه أُسَر كثيرة من حليب وبيض ولحوم، كما أنّ العمل في هذا الاقتصاد لا يحتاج لرأس مال كبير أو مهارات فنيّة متقدّمة أو قوّة عمل كبيرة.

لقد أحدثت هذه الاستراتيجيّة مساهمات جديّة في تعميق كثير من التحوّلات التي أوجدتها الانتفاضة في مجال الأسرة الفلسطينية، إذ زاد ارتباطها بالأرض، وتمكّنت من تقليل اعتمادها على الأسواق الخارجية، وتوفير البديل المحلّي لبعض المنتوجات

(١) نداء رقم ٨، ١٩٨٨.

الإسرائيلية أو سدّ العجز في المنتوج الوطنيّ الذي لا يستطيع تغطية احتياجات السكّان، الأمر الذي أعاد للأسرة نسبيّاً وحدتها الاقتصاديّة. وأمّن لها أساسيّات متطلّباتها الغذائية بأقلّ التّكاليف.

وساهم الاقتصاد المنزليّ أيضاً في تجديد تماسك الأسرة الفلسطينية، وفسح المجال أمام مشاركة أوسع للمرأة الفلسطينية في تنمية الإنتاج وضمان مستوى معيشي مقبول لها، فلعبت ربّات البيوت دوراً كبيراً في تنمية هذا النّمط ورعايته، عن طريق الإشراف المباشر عليه، وتخزين كميّات أكبر من الأطعمة وتقنين عمليّة الإسراف وما ينسجم مع الحالة التقشّفية للانتفاضة. كما مارست المرأة كثيراً من المهارات المنتجة مثل النّسيج في البيوت وغزل الصّوف، وصناعة الكعك والجبنة والمربّى وغيرها، وعمدت بعض الأسر إلى بيع الفائض من هذه المنتوجات لتغطية احتياجات المنطقة أو الحي أو القرية.

ورسّخت ظاهرة العمل المنزليّ والزّراعي روح التّعاون والجماعيّة والتّعاضد والتّكافل في أوساط السكّان. وعزّز من مظاهر التّضامنات الزّراعية في الريف الفلسطيني، خاصّة في أيام المواسم الكبرى مثل قطف الزّيتون والحصاد وغيرها. حيث تتحوّل القرية بكاملها لممارسة هذا العمل الشّعبي الذي يتخلّله العديد من مظاهر الجماعيّة مثل اختلاط السكّان ببعضهم البعض وانتشار ليالي الحصاد والسّمر والأهازيج الوطنية.

٥ ترشيد الاستهلاك

ترافقت الدّعوة لتطبيق الاستراتيجيّات السّابقة مع مطالبة (ق.و.م) بعدم الإسراف والتبذير في الاستهلاك. ومن أهمّ مظاهر السّلوك الجماهيريّ التقشّفي ما يلي:

(أ) شهد المجتمع انخفاضاً ملحوظاً في حركته الاقتصاديّة، وتغيّراً في سلّم أولويّات المشتريات العائلية، كما أشرفت المرأة على تقنين الكميّات اللاّزمة من المواد الغذائية للطّبخ. كما تغيّرت نوعيّة المواد المستهلكة، وأعيدت برمجتها وفقاً لهذا التوجّه، فاقتصرت مشتريات العائلة على المواد الأساسيّة، وغالباً ما يتمّ تغطيتها من منتوجات الاقتصاد المنزليّ والعمل في الأرض. ولم تعد الكماليّات ومواد التّجميل واستبدال الأثاث والسجّاد تحظى من قبل السكّان بنفس الاهتمام السّابق.

(ب) التوقّف عن ممارسة مظاهر البذخ والإسراف وهدر الإمكانات، ولاسيّما في الأعياد والمناسبات العامّة كالأعراس والأفراح الأخرى، وما مثال تحديد المهور بمبالغ ضيلة إلّا مؤشّر على هذا التوجّه العام. كما تمّ التّقليل من التحرّكات السكّانية بقصد الرّفاهية، وغالباً ما كانت تستهلك أموالاً إضافيّة، مثل ظاهرة الأكل في المطاعم والمنتزهات وأماكن السّياحة.

لم ينحصر التحوّل في نمط الاستهلاك بعامّة على التّقليص الميكانيكيّ للاستهلاك، بل تحوّل إلى وعي السكّان لأهميّة هذه الممارسات وضرورتها، فهي تنسجم مع الواقع الجديد الذي أفرزته الانتفاضة وقيمتها كتعبير عن الطّموح الجماعي في الحريّة والاستقلال، ومع الانخفاض الحادّ في دخل الفرد ومستوى معيشة السكّان، الأمر الذي يؤشّر للجانب الطّوعي في ممارسة السكّان لهذا التوجّه، ولحجم الاستعداديّة المجتمعيّة المتوفّرة من أجل تقبّل أيّ خطط تنموية مستقبلية.

٦ ـ الخسائر والأضرار

يجمع غالبيّة الباحثين والمهتمّين باقتصاديّات مجتمع الانتفاضة على تردّي الأحوال المعيشية للسكّان. وبالرّغم من تفاوت المنطلقات والاتّجاهات التي تحكم المنحى الفكريّ للقائمين على تقييم هذه الأوضاع فإنّها تعكس بوضوح ضخامة الأضرار التي يتكبّدها اقتصاد المجتمع يوماً بعد يوم. وتتعدّد العوامل التي لاتزال تساهم في إحداث التّدهور المتفاقم لاقتصاديّات الضفّة الغربية وقطاع غزّة، وأبرزها ثلاثة هي:

أ ـ استمرار الممارسات التّقييدية الإسرائيلية ضدّ النّواحي المعيشية الاقتصاديّة للمجتمع. وهي في محصلتها امتداد أكثر تطرّفاً لمجمل السّياسة الإسرائيلية التي وضّحناها سابقاً. ومن جهة أخرى فقد تولّدت بشكل تلقائيّ ضغوطات اقتصادية إضافية على السكّان، من جرّاء التزامهم بمقترحات (ق.و.م) وسياستها المعيشية. ومن الممكن هنا إبراز تأثير هذين العاملين في أهم المستويات ذات الصّلة بالموضوع:

(١) ـ العمالة: أصبحت سلطات الآخر هي المبادرة إلى تحديد نسبة العمّال العرب العاملين في اقتصادها، وتتبع في ذلك سياسة الطّرد الجماعي والتفتيش المذلّ وتوزيع البطاقات الخضراء والممغنطة وغيرها من الأساليب الإقصائيّة للعمّال.

وتجمع التّقديرات على انخفاض نسبة العاملين في اقتصاد الآخر بمقدار ٥٠٪ وأكثر. أيّ أنّ ما يراوح بين (٦٠ ـ ٧٠) ألف فلسطيني قد انضمّوا إلى العاطلين عن العمل حتّى يتركوا أماكنهم لصالح المهاجرين الجدد. وهذا ما يفسّر ظاهرة الطّوابير أمام مكاتب العمل الإسرائيليّة من أجل الحصول على أذونات تخوّل أصحابها العمل في إسرائيل. وتقول صحيفة الطّليعة: «يطالب العمّال الفلسطينيون من منطقة جنين، الذين فصلوا من العمل داخل الخط الأخضر مؤخّراً بإيجاد حلول وطنية كفيلة بتوفير لقمة عيش كريمة لأطفالهم، خاصّة وأنهم يعيلون أسراً كبيرة العدد يتراوح عددها بين (٨ ـ ١١) فرداً لكلّ أسرة». وفي إحدى مقابلاتها، يقول العامل أبو يوسف «عندما ذهبت للعمل صباحاً، وجدت المعلم «افرايم» عابس الوجه وفوجئت بصدمة وهي قطع باب رزقي عن طريق استبدالي بعامل من المهاجرين السّوفيات الجدد إلى أرض المنّ والسّلوى»[١]. «وتقول المصادر الإسرائيلية إنّ (٥٠) ألف عامل ما بين (١٢٠) ألف قد حصلوا على تصاريح عمل إسرائيلية، فالعمّال يصطفّون بالمئات على أبواب مكاتب العمل الإسرائيلية في مختلف مدن الضفّة والقطاع. إنّ مشكلة محمّد عايد (٢٥ سنة) هي كيفية الوصول إلى صاحب العمل حتىّ يقوم بتقديم اسمه للسّلطات من أجل الحصول على التّصريح»[٢].

وفي الجانب الآخر أدّت الاستجابة لنداءات (ق.و.م) إلى خسائر كبيرة في الوضع المعيشي للسكّان، سواء بمقاطعة العمل الجزئية، أو بفعل الإضرابات الشّاملة أو التغيّب بفعل حظر التجوّل والأحداث. وتسير تقديرات كل من د. الشنّار والزّاغة إلى حجم الخسارة النّاتجة عن ذلك، وتراوح بين (٢٣٨ ـ ٣٠٠) مليون دولار، على اعتبار وجود (١٢٠) ألف عامل بمتوسّط شهريّ يساوي ٢٢ يوم عمل وبمعدل (١٠ ـ ١٥) دولاراً يوميّاً.

وتمتدّ الخسائر النّاتجة عن الاستجابة للإضرابات الشّاملة لتصل إلى الاقتصاد الفلسطيني نفسه، «فقد جعلت هذه الإضرابات عدد أيام الإنتاج في المصانع المحلّية

(١) صحيفة الطليعة، حيفا، عدد ٦٦٧، ١٧/١١/١٩٩٠، ص ٥.

(٢) القدس العربيّ، العدد ٥٩٤، ٥/٤/١٩٩١.

ما بين ١٦ ـ ١٨ يوم إنتاج شهريّ. فكيف يمكن للصّناعي أو الحرفيّ أن يحقّق الربح؟ أو حتى إعطاء الأجور للعمّال بنصف أيّام العمل شهريّاً؟ الأمر الذي تمّت معالجته بتخفيف عدد أيام الإضرابات حتّى أصبحت أيّام العمل تتراوح بين (٢٠ ـ ٢٢) يوماً في الشّهر»[١].

لم تقتصر التّفاعلات الفلسطينية مع وضع العمّال على الجانب الاقتصاديّ وحسب، بل امتدّت لدى البعض لتشمل أفكاراً كانت لديهم في السّابق بمثابة العقيدة السّياسيّة. فقد تنبّأ الإسرائيليون، وكانوا على صواب، بأنّ «اللاّجئين بأجر لديهم احتياطي مالي صغير يقيهم شرّ الحاجة، ومن ثم لا يستطيعون أن يتحمّلوا البقاء لفترات طويلة جداً بعيداً عن العمل...» وقد جعل هذا بعض الفلسطينيّين يتساءلون عن الاعتقاد الرّاسخ بأنّه لأسباب وطنية ينبغي ألاّ تتمّ إعادة توطين اللاّجئين حتّى تحلّ القضية الفلسطينية بأسرها. ويقول د. عورتاني: «وربّما كانت المعتقدات القديمة سليمة بالنّسبة لوقتها، لكن ينبغي لنا أن نعيد التّفكير في كلّ شيء حالياً، في ضوء الانتفاضة، وما كان يعتقد من قبل أنّه خيانة (إعادة توطين اللاّجئين) لم يعد كذلك. إنّ الأساس الاقتصاديّ للاّجئين لا يمكن أن يصمد حتّى لمدة أسبوع من الانتفاضة. ولو قامت إسرائيل مثلاً بمنع الذّهاب إليها للعمل، فسيكون ذلك كارثة»[٢]. وهذا ما حصل بالفعل.

لقد أخذ امتناع الفلسطينيين عن العمل في إسرائيل في بدايات الانتفاضة طابعاً هجومياً، من أجل تحقيق الانفكاك الاقتصاديّ والسّياسيّ، بينما اتّخذت عودة العمال للعمل في اقتصاد الآخر وأجهزته طابعاً تراجعيّاً دفاعيّاً عن لقمة العيش وقوت العائلة. والافتراض هنا هو ثبات التوجّه السّياسي العام في وعيّ العمّال مهما كانت وجهة حركتهم الاقتصاديّة، ومهما عادت علاقاتهم بالآخر وأجهزته. ويبرز هذا الوضع عمق الفجوة بين طرفيْ ثنائيّة الاقتصادي والسّياسي، إذ شهد الأول تراجعاً حادّاً باتّجاه إعادة العلاقات بالآخر بينما لايزال يشهد الثّاني سلسلة تفاعلات لا حصر لها، وتراكم سمات جديدة للوعي السّياسي للذّات والآخر. وتشير الاحصائيّات الأخيرة إلى «أنّ أرقام العائدين للعمل في إسرائيل، قد قفزت في الأشهر الماضية إلى (٦٠,٠٠٠)

---

(١) سمير حليلة، «اقتصاد الانتفاضة» مقابلة، مجلّة الفكر الدّيمقراطي، العدد ١٢/١٩٩٠، ص ١٠٥.

(٢) جيم ليدرمان، «الضفّة الغربية في صدر الأحداث»، شؤون استراتيجية، تونس، ١٩٩٠، ص ١٧.

عـامل من الضفّـة الغربيـة وحدهـا، ثمّ بدأت الـرّوابط تستعاد عـلى صعيد الـرّخص والإجازات والطّلبات. وعلى جبهة الاستقالات، آلت الحـال إلى طريق مسـدود، وقد بدأت تسجّل بعض الـتّراجعات كـما هو حـاصل في مسـتوى العمل في أجهـزة الإدارة المدنية والاجتـماع بها. فقـد اكتملت الدّائـرة تقريبـاً بعودة الأمـور إلى العمل كـالمعتاد تقريباً. هذا في وقت سجّل فيه تحصين قويّ لاسيّما في مقاطعة البضـائع الإسرائيليـة، وفي نظام الإضرابات، سواء الجزئيّة منها أو الشّاملة»(١).

(٢) الزّراعة: تتعرّض الزّراعة الفلسطينية لعقوبات قاسية من قبل الآخـر، وبأشكـال شتّى منها:

أ ـ فرض حظر التّجوُّل على مدار ساعات وأيّام وأشهـر طويلة. وحـرمان المـزارعين في عدد كبير من القرى من ريّ مزروعاتهم ومكافحة الآفات الزّراعية، أو قطف الثّمار أو حرث الأرض. علماً بأنّ موسمية هذه الأعمال تبرز خطورة تغييبها وضررها عـلى القطاع الزّراعي.

ب ـ إتلاف كثير من المنتـوجات وحـرمانها من الـوصول إلى الأسـواق. وفرض القيـود الشّديدة على عمليّات التّصدير للخارج.

ج ـ اقتـلاع أعداد ضخمـة من الأشجار المثمـرة وإتلاف محـاصيلها، ومصـادرة وقتـل الدّواجن والحيوانات وإتلاف المعدّات الزّراعيّـة وإغلاق معـاصر الزّيتـون. وعدم فتح المحلّات التّجارية، وتعطّل المواصلات.

د ـ الاستمـرار في سياسـة مصادرة الأراضي، وحـرمـان المـزارعـين من مصـدر رزقهم الأساسيّ.

هـ ـ انتشار الكساد النّاتج عن التّقليل في الاستهلاك في المشتريات.

وينتقد سمير حليلة سياسة (ق. و. م) الاقتصادية، ويبرز تأثـير الإضرابات عـلى الزّراعة المحلية، فمثلاً «يبدأ نزول البطيخ للأسواق بتاريخ ٤/١٥، وإذا تأخّر نـزوله إلى السوق مدّة عشرة أيام في منطقة مثل «الغور» فإنّها ستفقـد موسم البـطيخ كـاملاً. وإذا قرّرت ألّا تجمع محصول البندورة لمدة ثلاثة أيّام بفعل الإضرابات فإنّك تخسر هذا المحصول في مناطق من نـوع «الغور» أو «جنـين». وهذا يعني أنّـك تخلق تناقضـاً بين

---

(١) سري نسيبة، «تقويم عـامين من الانتفـاضـة»، مجلّة الـدّراسـات الفلسـطينيـة، بـيروت، العـدد ٢ ـ ربيع/١٩٩٠، ص ١٠٤.

القيادة السّياسية والمزارعين». ويتابع حليلة، «إنّ نداء رقم (٥٥) وقع في خطأ ليس بسيطاً، وليس أدلّ على ذلك الخطأ من اضطرار المواطنين لكسر الإضراب. ويذكر أنّ هذا البناء قد حدّد أربعة أيّام للإضراب خلال عشرة أيام، كان من بينها اليوم السّابق للعيد واليوم الثّاني للعيد، بينما تعدّ هذه الأيّام مناسبة لشراء الحاجيات وتجهيز البيوت. . . إنّ تطبيق شعار الإضراب نفسه عملية معقّدة وتفصيلية، ولا يجب أن نأخذ بالاعتبار الموقف السّياسي التّعبويّ كمعيار وحيد لتحديد يوم الإضراب. يجب أن تكون (ق.و.م) معبّرة عن النّاس، لا قيادة تأمر النّاس بصرف النّظر عن مصالحهم»[1].

٣ ـ الصّناعة: تشمل هذه المناخات التّراجعية والقاسية القطاع الصّناعي المحلّي، فقد أدّت مجموعة المشاكل الذّاتية والخارجية المفروضة على هذا القطاع إلى «إلحاق خسائر كثيرة بالفرع الصّناعي، تقدّر بحوالي (٤٥ ـ ٥٥٪) من قيمة الإنتاج الصّناعي عشية الانتفاضة، وهي تقدّر بـ(١٥٦) مليون دولار لعام ١٩٨٨، أيّ أنّ مقدار الخسارة قد بلغ ما قيمته (٧٨) مليون دولار. . . وبشكل عام، فإنّ مجموع الخسائر التي لحقت بكافّة فروع الاقتصاد الوطنيّ، وخسارتها على مستوى الإنتاج المحلّي الإجمالي للمناطق، قد بلغت (٩١٩) مليون دولار. وعلى اعتبار أنّ قيمة الإنتاج المحلّي الإجمالي تقدّر بـ(١,٨٣٠) مليون دولار عشيّة الانتفاضة، فإنّ النّسبة العامّة للخسارة تكون قد بلغت حواليْ ٥٠٪ حتّى عام ١٩٨٩»[2].

«إنّ حوالي ٧٥٪ من العائلات الفلسطينية تعيش حياة فقيرة. . .، كما أنّ خسارة العائلة الواحدة المكوّنة من (٥ ـ ٦) أفراد لا تقلّ عن (٨٠٠٠) دولار خلال العامين الأولين من الانتفاضة، . . . كما انخفض مستوى المعيشة العام للسكّان بحوالي ١٠٪ عمّا كان عليه سابقاً»[3].

ب ـ فكّ الارتباط القانوني والإداري مع الأردن

كما هو معروف فإنّ للضفّة الغربية ارتباطاً قويّاً مع الأردن. فهو الدولة صاحبة السّيادة عليها قبل الحكم الإسرائيلي، أي في الفترة من عام ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧. وفيما بعد بقيت هذه العلاقة قويّة ومتداخلة ومتشابكة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية

(١) سمير حليلة، المصدر السّابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) حازم الشنّار، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦ ـ ٦٤.

(٣) ماجد كيالي، «الصّراع على الجبهة الاقتصادية»، الهدف، العدد (١٠٢٠)، ١٩٩٠، ص ٥.

وإلى حدّ ما من النّاحية السياسيّة. إذ يوجد في الأردن حوالي (١,٨) مليون فلسطيني بما يمثّلونه من ارتباط متين مع ذويهم وأهلهم في الضفّة وغزّة، كما جعلت سياسة الجسور المفتوحة من الأردن النّافذة الاقتصاديّة الوحيدة للسكّان مع العالم الخارجي. ويمكن أن يتلمّس الباحث قوّة هذا التّرابط والتّداخل من خلال دراسة الآثار السلبية التي وقعت على اقتصاديات الضفّة من جرّاء قرار الأردن الدّاعي لفكّ الارتباط القانوني والإداري معها. وهو الأمر الذي اعتبره الفلسطينيون أحد أهمّ إنجازات الانتفاضة من النّاحية السياسية، والذي خلّف آثاراً بالغة الشدّة في واقعهم الاقتصاديّ. وقد تمثّلت في مستويات عدّة أهمّها:

(١) لقد تمّ إنهاء تعاقد الحكومة الأردنيّة مع آلاف الموظفين الفلسيطينيين المقيمين في الضفّة الغربية، وإحالة أعداد كبيرة منهم على التّقاعد باستثناء موظّفي دائرة الأوقاف الإسلامية. بمعنى وقف دفع المرتّبات لموظّفي الدّوائر والمؤسّسات العامّة، ويقدّر عددهم بحوالي (٢٥) ألف موظّف كانوا يتقاضون رواتبهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة من عمان، وبما قيمته (٥٢ ـ ١٠٠) ألف دينار أردنيّ شهريّاً.

(٢) التوقّف عن دعم البلديّات والمؤسّسات العامّة بالمبالغ التي كانت تقدّم إليها من البلدان العربيّة والأجنبية عبر الأردن.

(٣) فرض القيود على تصدير المنتوجات المحلّية إلى الأردن، وتقدّر بحوالي ٦٠٪ من المنتوجات الزّراعية. بالإضافة إلى لبعض المنتوجات الصناعية الأخرى.

(٤) انعكاس آثار الأزمة الاقتصادية التي يشهدها الأردن بشكل تلقائيّ على اقتصاديات مجتمع الانتفاضة والتي تتمثّل في انخفاض قيمة الدّينار الأردني بحوالي ٢٥٪ من قيمته بالنّسبة إلى كلّ من الدولار و«الشيكل» الإسرائيلي، مع العلم بأنّ العملة الأردنية هي وسيلة التّداول والادّخار الرئيسية في المجتمع. وتنعكس تأثيرات حالة الكساد والبطالة الموجودة في الأردن سلبياً على دخل الأسر الفلسطينية ومجالات الدّعم لذويها. وتتّسع تأثيرات القرار الأردني لتشمل كثيراً من المجالات في العلاقة مع الضفّة، مثل حركة المرور والتسويق والتعليم والإقامة وحتّى جوازات السّفر وغيرها.

ج ـ تأثير أزمة الخليج على اقتصاديات المجتمع

نعتمد في دراسة هذا التأثير على مرجعين متوفّرين، الأول: أعمال ندوة عقدت

في مدينة القدس يوم ١٩٩٠/٩/١٥ تحت عنوان «انعكاسات أزمة الخليج على الأوضاع الاقتصادية في الأراضي المحتلّة» وشارك فيها عدد من الاقتصاديين والباحثين الفلسطينيين. والثّاني: ما أوردتها صحيفة «القدس العربي» من مناقشة للخسائر الاقتصادية الفلسطينية النّاتجة عن ممارسات الآخر التي ترافقت مع أزمة الخليج. ومن خلالها - بالإضافة إلى المعلومات والمعطيات المتفرّقة - يتّضح أنّ تأثيرات هذه الأزمة قد شملت اقتصاديّات الفلسطينيين أينما كانوا، وضربت بسلبيّاتها أحد المرتكزات الحيويّة للاقتصاد الفلسطيني في مستويين متداخلين هما:

الأول: المستوى الخارجي، وتلخّصه الأمور التالية:

(أ) تشير المصادر الفلسطينية إلى وجود ما يزيد على (٨٠٠) ألف فلسطيني يعملون في دول الخليج، وهناك ما يراوح بين (٣٥٠ - ٤٠٠) ألف فلسطيني في الكويت. «وبالنّسبة إلى عدد الفلسطينيين في الخليج العربي، فقد بلغ حواليْ (٤٣٪) من مهاجري الضفّة الغربية الإجمالي، بينما بلغت النّسبة المئوية لمهاجري قطاع غزّة (٦٨٪) من عدد المهاجرين الإجمالي... وهذا يعني أنّ هناك (١٦٥) ألف مهاجر فلسطيني من الضفّة والقطاع يعملون أو يقيمون في الخليج ويشكّلون ٥٣٪ من إجمالي المهاجرين منها... كما أنّ (٢٣) ألف فلسطيني من الأراضي المحتلّة يعملون في الكويت، يضاف إليهم (٥٠) ألفاً من أسرهم ليصبح العدد (٧٣ - ٧٥) ألف فلسطيني من الأراضي المحتلّة يعملون أو يقيمون في الكويت... منهم حوالي (٢٣,٠٠٠) عامل وذو دخل...»[1].

ضربت أحداث الخليج بشكل عام العمود الفقري لدخول الفلسطينيّين ومصدر رزقهم، ووضعت أمنهم السّياسي والاقتصادي في خطر داهم، الأمر الذي أدّى لرحيل الغالبية، وبقاء ما يقارب (١٥٠) ألف فلسطيني يبحثون عن دولة أو بلد يستضيفهم.

وفيما يتّصل بمجتمع الانتفاضة نفسه «فنحن نتوقّع عبور (٢٣,٠٠٠) فلسطيني لجسر الأردن متوجّهين إلى الضفّة والقطاع وقادمين من الكويت، وخاصّة

---

(١) سمير حليلة، في «انعكاسات أزمة الخليج على الأوضاع الاقتصادية في الأراضي المحتلّة»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ - ٢٢.

الأمّهات والأطفال، وهذا يعني انضمامهم إلى طابور العاطلين عن العمل، في وقت بلغت فيه نسبة البطالة حوالي ٣٠٪ لعام ١٩٨٩»[١].

(ب) وجّهت أحداث الأزمة ضربة قويّة لاقتصاديات المجتمع المنتفض التي تعتمد بدرجة كبيرة على الدّعم والتحويلات الخارجية، كما أشرنا سابقاً. وقد أدّت إلى «فقدان ما يقارب ١٣٪ من الدّخل القومي الإجمالي لتحويلات تأتي من العاملين في الكويت»[٢]، علماً بأنّ هذه التّحويلات وغيرها تساهم في إعالة أسر فلسطينية في كلّ من لبنان والأردن وسوريا وأقطار أخرى.

(ج) إحجام دول الخليج عن دعم الشّعب الفلسطيني ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة، ويقدّر د. الشنّار حجم مساهمة حكومات ومؤسّسات دول الخليج قبل نشوب الأزمة بحوالي «ثُلُثَيْ إجمالي المساعدات الخارجية، وبما مقداره (٥٠) مليون دولار سنوياً معظمها كان يأتي من الكويت، ويقدّم على شكل هبات أو قروض للمؤسّسات الطبية والخيرية وغيرها في المناطق المحتلّة»[٣]. ولا يتوفّر للباحث إحصائيّات عن هذا الدّعم المقدّم من دول الخليج للمنظّمة قبل الأزمة.

(د) لا يتوفّر حتّى الآن إحصائيّات عن حجوم التحويلات من فلسطينيّي العراق إلى ذويهم في الضفّة وغزّة، أو من الحكومة العراقيّة إلى الشعب الفلسطيني عبر المنظّمة، ولا تتوفّر دراسات اقتصاديّة أو اجتماعيّة إحصائيّة تناقش هذه الموضوعة وكيفيّة تفاعلاتها مع الأزمة.

(هـ) لم تقتصر هذه التّأثيرات على الجانب الحسابي المالي، بل تعدّتها لتضرب حركة المجتمع التجارية مع الخارج، وبالذّات فيما يتعلّق بتصدير زيت الزّيتون والحمضيات عبر الأردن، ومنه إلى دول الخليج.

وقد أدّت التّفاعلات المستمرّة لنتائج هذه الأزمة إلى تهديد الوضع المعيشيّ للفلسطينيين المقيمين في كافّة دول الخليج، إذ يسارع كثير منها إلى تسريح الفلسطينيين وطردهم من البلاد، والامتناع عن تجديد تعاقداتهم وإقاماتهم، الأمر الذي يحدث

---

(١) صائب عريقات، في «انعكاسات أزمة الخليج على الأوضاع الاقتصادية في الأراضي المحتلّة»، المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) صائب عريقات، المصدر نفسه، ص ٧

(٣) حازم الشنّار، المصدر السابق، ص ١٢

خلخلة شاملة في الوضع الفلسطيني العامّ، ويفاقم من حدّة الضغوط المفروضة على المجتمع وإمكاناته وهياكله الذّهنية والماديّة.

الثّاني: المستوى الدّاخلي

فرضت سلطات الآخر حظر التجوُّل على كامل أراضي الضفّة وغزّة منذ نشوب الحرب في الخليج، وذلك بهدف تدمير البنية التحتيّة للاقتصاد الفلسطيني. وتدمير ما حققته الانتفاضة من إنجازات في كثير من المجالات الحياتية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والصحيّة وغيرها.

وحسب مصادر صحيفة «القدس العربي»، «تقدّر خسارة القطاع الصّناعي المحلّي من جرّاء حظر التّجوُّل الشّامل الذي يحول دون ممارسة أيّ عمل صناعي في الفترة الممتدّة من ١٧/١/١٩٩١ - ١٠/٢/١٩٩١ بحواليْ (٩٣ - ٩٥٪) من إنتاج هذا القطاع. كما حال هذا الحظر دون ممارسة الأعمال الزّراعية والعناية بالأرض وريّ المحاصيل وقطف الثّمار. . . الخ، وبشكل خاصّ فقد تمّ خسارة موسم القمح بنسبة ٦٠٪ وتقلّصت مواسم الرعي، وشهد المجتمع انخفاضاً حادّاً في استهلاك الخضراوات الطّازجة بنسبة تصل إلى ٧٠٪.

ويقدّر الحدّ الأدنى للخسائر اليوميّة أثناء منع التّجوُّل بحواليْ (٢,٥٠) مليون دولار، فقط من جرّاء تعطّل العاملين عن العمل في كافّة قطاعات الإنتاج والأماكن، سواء في الضفّة والقطاع أو في إسرائيل»(١).

تقييم عام:

تبرز الصورة السّابقة حجم الأعباء الاقتصادية وثقل الضغوطات التي يعيشها مجتمع الانتفاضة، وضخامة الأموال المطلوبة من أجل سدّ عجزه الاقتصاديّ وكفاف

---

(١) صحيفة القدس العربي، «الخسائر الاقتصادية للشعب الفلسطيني نتيجة استمرار حظر التّجوُّل على الأراضي المحتلّة» ٢٠/٢/١٩٩١.

أُسَرِه. كما رفعت هذه الصّورة الجديّة من وتائر اهتمام الفلسطينيين وانشغالهم بتأمين لقمة العيش، وتفكيرهم بالأمن الجماعي والغذائي ومصادر رزق شبه مستقرّة، وجسّمت لهم بوضوح حجم الضّريبة الاقتصادية التي يتحتّم عليهم دفعها من دمهم وعرقهم، مقابل تمسّكهم بأهداف الحريّة والاستقلال. وبالرّغم من التّفاعلات العكسية التي تشهدها السّاحة الفلسطينية مع هذه الأوضاع فإنّ حركة المجتمع الانتفاضية كما يعكسها الوعي الجماعي الفلسطيني، تعبّر عن طوعية المشاركة السلوكية في أحد أهمّ اختيارات الجمهور التّاريخية لا في رهاناته المؤقّتة.

وإلى جانب المرتكزات المحلّية التي تعزّز خاصّية المقاومة الاقتصاديّة يقف عاملان آخران لهما دور ملموس في تخفيف وطأة هذه الضغوط التي يواجهها المجتمع، بالرّغم من محدوديّة تأثيرهما، مقارنة مع ضخامة واتّساع العجز الاقصادي الحاصل في واقع السكّان، وهما:

(أ) أموال الدّعم: إنّ تفاقم وتصاعد حدّة النّقد الذّاتي الفلسطيني لمقولات الدّعم والسّياسة المالية للمنظّمة، يجب ألاّ يُخفيا حقيقة الجهود الكبيرة التي تبذلها منظّمة التّحرير الفلسطينية لتوفير أكبر وأوسع عمليات دعم مالي لمجتمع الانتفاضة واستحقاقاته. وبالرّغم من الظروف المالية القاسية التي تمرّ بها، بما تطلّبته من سياسات تقشّفية، لم ينقطع تدفّق هذه الأموال للانتفاضة كمهمّة أساسية لها، إلى جانب مسؤولياتها تجاه العاملين في أجهزتها وتجاه الشعب الفلسطيني في الشّتات، وبشكل خاصّ في لبنان. وتقوم المنظّمة بدعم غالبية المؤسّسات والهياكل الوطنية، والمشاريع الصّناعية والزّراعية المحلية، وتموّل كافّة مستويات قطاع الخدمات والمؤسّسات الاجتماعية والخيرية بكافّة أنواعها. فمثلاً تقوم مؤسّسة أُسَر الشّهداء التّابعة لمنظّمة التّحرير الفلسطينية بدفع مخصّصات نقديّة لمئات الآلاف من فلسطينيي الضفّة والقطاع الذين تضرّروا من الاحتلال، سواء بالاستشهاد أو الاعتقال أو الجرح والإصابات الدّائمة. وعدا السّيل النّقدي الذي يتدفّق يومياً للانتفاضة من قبل المنظّمة تقف مؤسسة صامد الاقتصادية خلف حركة فلسطينية نشطة من أجل توفير كثير من أوجه الدّعم المؤسّساتي العالمي لاقتصاديّات المجتمع ومؤسّساته، سواء بدعمها المباشر أو بتطويرها وتزويدها بإمكانات متقدّمة أو عن طريق بناء المشاريع الصّناعيّة والتّعاونيّة الزّراعية.

وحسب تقديرات «عوزي لنداو» فإنّ «المنظّمة تدخل من (١٠٠ إلى ٣٠٠٠) مليون دولار في كلّ سنة من السّنوات الثّلاث السّابقة من عمر الانتفاضة»(١) وهو الأمر الذي يصعب التحقّق من دقّته أو عدمها.

كما تقدّم بعض المؤسّسات والجمعيات الخيرية والإنسانية الدّولية، وبالذّات الأوروبية، مساهمات ملموسة في الحفاظ على اقتصاديّات المجتمع وتطويرها - وكذلك الأمر بالنّسبة إلى مؤسّسة الأمم المتّحدة الاقتصاديّة والإنسانية، وإلى وكالة غوث اللاّجئين الفلسطينيّين.

(ب) التّكافل الاقتصادي والتّضامن الاجتماعي: لعبت هذه الظّواهر وغيرها من قيم الانتفاضة دوراً بارزاً في تخفيف العبء المعيشي عن السكّان. وقد شملت معاني التّعاون والجماعية وفداء الآخرين ومساعدتهم كافّة أوجه الحياة المجتمعيّة ومجالاتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والصحيّة وفي المحافظة على النظافة العامّة، وفي ضبط بعض السلوكيات المنحرفة عن هذه القيم.

إنّ الطّابع الرّمزي والمعنوي لهذه الظّواهر لم يخفّف كثيراً عن العائلات والأسر المنكوبة، فلاتزال الغالبية الفقيرة من المجتمع تكابد فاقتها وتقشّفها بأقسى أشكالها، وتبحث عن مخارج عملية لرزقها وقوت أبنائها، كالهجرة مثلاً. «فقد تزايدت في الأراضي المحتلّة حدّة الأوضاع الاقتصاديّة تدهوراً، وتزايدت الطّلبات على المواد الغذائيّة والمساعدات النّقديّة، وفرص العمل منذ اندلاع أزمة الخليج التي لاتزال آثارها قائمة حتّى الآن... لقد قام وجهاء الفلسطينيين وقادة المجتمع في قطاع غزّة باعتصام في مكتب الوكالة الإقليمية في القطاع وفي ستّة مراكز تابعة لها، لمدّة ثلاثة أيّام طلباً للمزيد من المساعدات الطبيّة والغذائيّة وفرص العمل... إنّ كافّة المساعدات غير كافية إطلاقاً، والأوضاع تتزايد تعقيداتها من يوم إلى يوم، وشبح المجاعة والهجرة يخيّم بوضوح على سكّان الأراضي المحتلّة... هذا عدا عن آثار إغلاق المدارس والجامعات وغيرها»(٢).

---

(١) القدس العربي، عدد (٦٠٣)، ١٩٩١/٤/١٦، ص ١٠.

(٢) الشروق، «الفلسطينيون بين المجاعة والكونفدراليّة مع الأردن»، تونس، ١٩٩١/٤/٣٠، ص ٩.

تسـود حاليـاً في مجتمع الانتفـاضة حـالة من الغليـان الدّاخـلي تكاد تبلغ درجـة الانتفاض، ويعبّر عنها عموماً بنقمة المجمـوع ضد الآخـر، ونقمة المجتمـع على ذاتـه وعلى المحيط. وفي هـذا الصّـدد يمكن التّحـذيـر من اتّجـاهـين بـارزين في السّـاحـة الفلسطينية يلخّصان أزمات جديّة في الوعي ويعكسان أزمة المجتمع بـطريقة متأزّمة، وهما:

الأوّل: الاقتصـادويّـة: ويتّخـذ أصحـاب هـذا الاتّجـاه من البعـد الاقتصـادي للمجتمع مدخـلاً وحيداً لـرؤية حـالة المجتمـع العامّـة بكافّـة أبعادهـا. وبالـرّغم من الصحـة النسبيّـة الـواردة في تحليـلات البعض، إلاّ أنّ تضخيم دور هـذا البعـد عـلى حساب الأبعاد الأخـرى يؤدّي إلى غرق أصحـابه في الصّيـغ الكلاسيكيـة للاقتصـاد، فتتحوّل الدّراسات مع هذه الحالة إلى البحث عن المجتمع من خـلال اقتصاده، لا إلى البحث في اقتصاد المجتمع.

إنّ فصـل التّحليل الاقتصـادي عن مرتكـزاته ومحـدّداته السّيـاسية والاجتـماعية يؤدّي إلى بـروز سلطات تكنوقـراطية تسعى إلى خلق معـادلات تخدم مصـالحهـا تحت شعارات تنموية اقتصادوية، وتبقى بحالتها كمن يرى الشجرة دون الغابة.

الثّـاني: الإرادوية: وهي الـوجه الآخـر لنفس العملة، إذ يميل أصحـاب هـذا الاتّجـاه إلى اعتبـار المستوى السّيـاسي محـدِّداً في نهايـة المـطاف للواقـع الاجتـماعي والاقتصـادي لا مهيمناً فيـه وحسب. ويعتبر تجـاهل دور الاقتصـاد في حركـة المجتمع السّيـاسية ضربـاً من الانتحار الجماعي بحبال المشنقـة السياسيّـة. وفي الغالب يغـطّي السياسيون الإرادويُّون هذا النقص المركّب في رؤيتهم من خلال إشهار سيف «الآخر» ووجـوده في وجه أيّ انتقـاد اقتصادي. إنّ هـذا الاتّجاه يغيّب كـلّ خاصيّـات المجتمع الذّاتية، ويذيبها في صيغة الآخر، ويوجّه جهوده إلى اكتشاف المجتمع من خلال وجود الآخر، لا من خلال التّداخل الحاصل بـين الذّات المجتمعيّـة بكلّ خصـائصها وهـذا الـوجود. ويصعب عليه في هذه الحـالة رؤيـة كلّ مـا هو خـاصّ في الأشجـار بسبب ظلامية الرّؤية الكليّة الجامدة للغابة.

إنّ الرّؤية الشّمولية والتّكـاملية لمـواقع وأدوار كـافّة الأبعـاد المجتمعية، وهي في وضع التّداخل والتّأثير المتبادل، هي الكفيلة بموضعة الاقتصاد الفلسطيني وتأثيراته على حركة المجتمع واتّجاهاته وسلوك أفراده وقواه وجماعاته. كما أنّها تمكّن الباحث من رؤية الأمور المترابطة التّالية:

(١) إنّ المنحنى البياني لخطّ سير الانتفاضة يوضح حدوث خلل وعدم توازن في عمليّتي البناء والهدم. فمطالبة العمّال بمقاطعة العمل، ومطالبة موظّفي الإدارة المدنيّة والشرطة بالاستقالة دون توفير البديل الوطني، أوجدتا خلخلة في بنى الانتفاضة وصورتها وواقعها. كما أنّه ليس بالإمكان مقاطعة البضائع الإسرائيلية دون توفير هذا البديل، وليس بالإمكان تنمية الصّناعات الوطنية دون دفع الضّرائب.

«فلا بدّ لفترة استنزاف المدنيّين المتمادية من أن تستوفي تكاليفها، كما أنّ التّقدّم المحدود الذي تمّ على صعيد خطّة البناء قد خلّف أثراً مقيّداً في خطّة الانفكاك، وكان لبعض التّناقضات في الخطط نفسها أثر سيّئ »[١].

وتؤشّر دراسة هذا المنحنى إلى مسلسل طويل من التّراجعات الجماعية عن مقولة الانفكاك الاقتصادي عن الآخر. وفي تقييمه لذلك يقول حليلة «إنّ إسرائيل قد خسرت العناصر المباشرة مع الأراضي الفلسطينية، واستمرّت في ربح العناصر غير المباشرة، وهي عناصر أساسية للاقتصاد الفلسطيني ممثّلة في الأرض والمياه وصادرات المواد الخامّ وقوّة العمل.. كما تنامت في الفترة الأخيرة ظاهرة شراء المصانع الإسرائيلية والاستفادة من خبرات أصحابها الإسرائيليين، فالبائع الإسرائيلي يدرّب المشتري العربي على آلات هذه المصانع... ففي مدينة نابلس مثلاً تمّ شراء مصنع لنسيج البرادي وفرش الأثاث من إسرائيل، بمبلغ (٨٥) ألف دولار، بينما تقدّر تكلفته لو تمّ شراؤه من الخارج بحوالي (٢٥٠) ألف دولار. وهو يعمل بشكل جيّد وسينتقل مع خبراته الإسرائيلية كاملة، لأنّه قطاع جديد علينا ولا تتوفّر خبرات محلية فيه»[٢].

وتبينّ هذه الصورة عمق الفجوة بين سياسة (ق.و.م) الاقتصادية وبين سلوك الجمهور الاقتصادي الذي يلخّص فعل كافّة الأبعاد المجتمعيّة الماديّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة في تحديد مجراه العام.

(٢) يخطئ من يعالج الوضع الاقتصادي لمجتمع الانتفاضة ونصب عينيه مهمّة الحفاظ على نفس المستوى المعيشي الذي كان قائماً عشية الانتفاضة. كما تخطئ التّحليلات التي تتّخذ من هذه الرّؤية ذريعة لتجاهل التّدهور الحاصل في اقتصاديّات السكّان، والفقر الذي يدفع بهم للانشغال بلقمة العيش أو الهجرة خارج

---

(١) سري نسيبة، المصدر السّابق، ص ١٠٣.

(٢) سمير حليلة، «اقتصاد الانتفاضة» مصدر سبق ذكره، ص ١٠٩ - ١١٣.

الـوطن، والآفات التي تلخّصهـا عملية النّقـد الـواسعـة النّـطاق للتّعـامـل المـالي الفلسطيني.

فالفلاّح الذي مايزال يجهد في الأرض، والفلاّح الذي لم يستطع العودة للأرض وتأمين لقمة عيشه، والعاطل عن العمل الذي مايزال عاطلاً بعد أن عمل في إسرائيل طَوال ما يزيد على العشرين عامـاً، والطالب الـذي حُرِم من مقـاعد الـدّراسة، كلّهم لا يستطيعون رغم المهرجانـات، ورغم صورتهم الـرّائعة في وسـائل الإعـلام، إلاّ أن يبحثوا عن منافذ لسدّ حاجاتهم ومتطلّباتهم بحدودها الدّنيا.

كما أنّ عقيدة الوحدة الوطنية والتخلّص من الاحتلال، لا تشكّل وحـدها سبباً كافياً لاستمرار حركة الفعل في المجتمع. وبالرّغم من كونها أساساً وإطاراً كبيراً يحتوي في داخله كافّة التّفاعلات، إلاّ أنّ عموميّتها يجب ألاّ تخفي عن الأنظار حاجـة الحركـة المجتمعية لبرامج تفصيلية لهذه العقيدة، تمسّ بمعـالجاتهـا كافّـة هموم السكّـان المعيشية والثّقافية والتربوية والقيميّة، وهي تؤسّس ولا شـكّ لتعميق ممارسـة هذه العقيـدة وكل شعاراتها.

(٣) إذا كـان حقّـاً أنّ بـوسـع التـأثـيرات الخـارجيّـة أن تلعب دوراً في تشكيـل فتيـل الانتفاضة وحركتها، فإنّ استمرارها يعتمد أساساً على طاقة محرّكة داخلية، ذلـك أنّ المرء لا يستنهض نفسه لتناول عقار مرّ المذاق ما لم يـعِ مرضه، وبه إيمان قويّ وراسـخ بقدرة العقـار على شفـائه. وكـما يقول الإسرائيليـون «فـإنّ معـدة شعب متمسّـك بنضالـه الـوطني يمكنهـا أن تنكمش كـالحجـر». فقـوّة تمـاسـك مجتمـع الانتفاضة لا تقاس بكميّة ونوعيّة الأهـداف والشّعارات التي يتبنّـاها، ولا بكميـة الـدولارات التي يربحهـا أو يخسرها، وإنّمـا بقوّة الانحيـاز للعيش في المجتمـع في الظّروف الصّعبة التي تحتمها خطط الانفكاك والاستقلال عن الآخر.

ويمكن أن يـلاحظ الباحث الفجـوة الواضحـة بين سلوك الجمهـور الاقتصـادي ومواقفه السّياسية، فقد أعاد السكّان عامّةً علاقاتهم الاقتصادية مع الآخر بينما تمسّكـوا في الوعي بأهدافهم السّياسيّة. وتشهد المنطقة الفاصلة بين الموقعين تفاعلات فلسطينية عديدة ومتباينة، تلخّصها كافّـة الاتجاهـات السّياسيّـة التي تتفاوت فيـما بينها من حيث درجة ووجهة توظيف الوضع الاقتصادي للسكّان، كلّ حسب منطلقاته وأهدافه.

(٤) ليست هذه الأوضاع الاقتصادية من طبيعة الأمور، وإنّما ترجـع بشكل مبـاشر إلى أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية مفروضـة عامّـة من قبل الآخـر، وناتجـة عن فعله وممارساته وتدخّله في كافّة المجالات.

الفصل الرّابع

التّمايز والاندماج الاجتماعيّان

التمايز والاندماج الاجتماعيّان:

تكشف الفصول السّابقة عن وجود حالتين لمجتمع الانتفاضة تختلف حدّة بروزهما باختلاف الظّروف الزمكانية، ويراوح شكل علاقاتهما بين الانعزال والتّدخّل، وهما:

أ ـ المجتمع الانتقالي الذي لايزال يشهد عملية تكوّنه، ويحاول توظيف كلّ ما أحدثته الانتفاضة من تحوّلات إيجابيّة في المجتمع، من أجل تحقيق اندماجه.

ب ـ المجتمع الانتقالي الذي ينزع بشدّة نحو التّجزئة والتنوّع اللاّتعايشي، والذي يعاني من صراعات داخليّة بين بناه وقواه، سواء التّقليدية منها أو التّطويريّة المجدّدة.

كما تؤشّر هذه الفصول إلى نجاح الانتفاضة في إبرازها لأهميّة البعد الاجتماعي في تحديد طبيعة ممارساتها العمليّة ووجهة حركتها، سواء في اتّجاهات إيجابيّة أو سلبيّة، وإلى تأكيدها على ضرورة وحيويّة التّحليل الاجتماعي كأساس هامّ لبناء البرنامج السّياسي الّذي يغطّي أهداف الجمهور وطموحاته، والذي يعكس والحالة هذه مجموع المطامح الحضاريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة لدى كلّ من هذه القطع الدقيقة والعديدة التي تشكّل المجتمع. إذ «يبدو لنا أنّ القادة السياسيين كثيراً ما يقصّرون عن توفير صلة الوصل السّياسيّة اللاّزمة بين العمليات العسكريّة والأنشطة الكفاحيّة والجماهيريّة التي يطلبون تنفيذها من جهة، وبين الوقائع الاجتماعية القائمة في المنطقة من جهة أخرى»[1].

وفي ضوء ذلك تتّخذ الاتّجاهات الفلسطينية منطلقات فكريّة مختلفة في مجال تقييمها ودراستها لحالة المجتمع، ومدى تأثير الفعل الانتفاضي على درجة اندماجها أو تمايزها، وتتباين فيما بينها في حجم وعمق الأهميّة التي توليها لكلّ من الجانب

---

(١) مايكل ايليون، مصدر سبق ذكره، ص٥٠٣.

المجتمعي السّياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، كمدخل لتحليل الظّواهر والرّؤية للواقع. ويمكن أن يميّز الباحث في ذلك بين اتّجاهين:

الأوّل: ويتّخذ من البعد السّياسي للمجتمع مدخلاً وحيداً لدراسة حالته وظواهرها. ويعزو كافّة خصائص الذّات المجتمعية لوجود الآخر الخارجي، الأمر الذي لا يمكّن أصحابه من رؤية التّفاعلات الدّاخلية وتأثيراتها على المجال السياسي نفسه، ويدفع بهم إلى إقصاء البعد الاجتماعي، وتلخيص المجتمع الإنساني بكلّ ما يمثّله من ضروريات حياتية وتراكيب ثقافيّة وقيمة وأنماط معيشيّة وسلوكيّة، بواسطة الصّيغ السّياسيّة الشكلانيّة والمواقف الديبلوماسيّة ومقولة «الآخر». ويبرز هذا الاتّجاه الذّاتية العقيمة لرجل السّياسة، ونزعته الإقصائية والسّلطويّة على كافّة رجال التخصّصات الأخرى والأكاديميّين. وغالباً ما يستر عوراته الفكرية وتجاهله للعمق الاجتماعي في الفعل الشعبي بمقولة أن الانتفاضة هي تعبير جماعي عن مرحلة التحرّر الوطني ضد الآخر.

الثّاني: وينتشر بشكل أساسيّ في أوساط بعض الأكاديميّين، ويرتفع بأهميّة البُعد الاجتماعي للفعل الشّعبي حتّى يطغى على أدوار الجوانب المجتمعية الأخرى وبالذّات السّياسي منها. وغالباً ما يحلّق به أصحابه في سماء المصطلح الأكاديمي المدرسي، بدون الرّؤية الشّمولية لحركة المجتمع وظروفه الخارجيّة، ويبدي التزاماً مطلقاً بأسس التّمايز التقليديّة الموجودة في المجتمعات عامّة، ولا يعطي الاعتبار لخصوصيّات كلّ حالة وإفرازاتها الجديدة.

لقد عبّرت التحوّلات التي أحدثتها الانتفاضة عن أهميّة العمق الاجتماعي لحركة التحرّر الوطني، وطرحت صيغة تكاملية لعلاقاته مع الأبعاد الأخرى، إذ ركّزت على هموم الإنسان الفلسطيني المعيشيّة وجسّمت قوّة تدخّلها في صياغة مواقفه السّياسية واتّجاهات فعله وقدرته على الصّمود والمواجهة. إنّ وضع الانتفاضة وسط هذا التّقابل أو في أحد طرفيه، يعبّر عن محاولات نظرية لإسقاط أزمات الفكر السّياسي على واقع لايزال يتحوّل، وتشتدّ حركة دورته الدّاخلية من خلال وفي أثناء العلاقة بالآخر، كمجتمع متمايز ومتماسك داخلياً حتّى التّعقيد والتّناقض التّناحريّ.

وبالرّغم من قلّة الدّراسات الاجتماعية التي تهتم بهذا الموضوع فإنّنا سنحاول في هذا الفصل إبداء بعض الملاحظات الأولية على واقع الاندماج والتّمايز في مجتمع الانتفاضة كما عكسه الفعل الشعبي. ونقترح لذلك محورين واسعين هما:

١ ـ أسس التّمايز التّقليدية

يوضح مجتمع الانتفاضة بشكل عام أهميّة الواقع الاقتصادي في تحديد خارطة التّمايزات الاجتماعية للسكّان، ويخوض نقاشاً معمّقاً مع مفهوم «التّمايز الطّبقي» الذي يعتمده كثير من الباحثين الاجتماعيّين في دراسة هذا الموضوع في المجتمعات المستقرّة، العربية منها والعالمية.

وغالباً ما ينطلق هذا المفهوم من أسس اقتصادية تقليدية مثل ملكية الأراضي، وملكية رأس المال كما هو الحال عند حليم بركات، أو طرائق الإنتاج والعلاقات الصّناعية بوصفها «مهيّئات» للتّغير الاجتماعي لدى «ألن تورن»، أو ملكية وسائل الإنتاج ورأس المال والملكية الخاصّة كما هو الأمر عند ماركس. ويمكن تبيّن ذلك من خلال أساسين تقليديّين للتّمايز الاجتماعي هما:

(أ) **ملكيّة الأراضي**: يوضح الفصل السّابق عمق الهزّات التي تعرّضت لها ملكية الفلسطينيين لأراضيهم، إذ سلبت منهم، ولاتزال عمليات المصادرة لما تبقّى منها مستمرّة. الأمر الذي أحدث تراجعاً كبيراً على مواقع هذه الملكية ودورها في التّمايز الاجتماعي والمعيشي. الذي كان قائماً في المجتمع الفلسطيني منذ بداية هذا القرن وحتّى عام ١٩٦٧.

وقد اتّخذت ظاهرة «العودة إلى الأرض» طابعاً معنوياً تطمينياً، أكثر منه اقتصادياً عملياً، فساهمت في إحياء بعض القيم الرّيفية مثل: «العلاقة بالأرض» «والكرامة في الأرض»، كمورد للرّزق ومصدر لكثير من القيم والتصوّرات والرّموز الجماعية التوحيدية، وفي نفس الوقت لم تؤدِّ إلى إعادة موضعة الأرض كمقوّم ماديّ أساسيّ للرّزق، وكعنصر هامّ في الاقتصاد المحلّي، ولم تحدث صياغات جديدة لنمط الإنتاج الرّيفي ونمط معيشة الفلاّحين الفلسطينيين باتّجاهات تقليديّة سابقة، كانت تعتمد على العمل الزّراعي بشكل أساسي. ولعلّ هذا الأمر يعود إلى أسباب عدّة أهمّها: صعوبة استصلاح الأراضي وارتفاع تكلفتها، لاسيّما وقد مضى على إهمالها ما يزيد على العشرين عاماً، وقساوة ظروف الإنتاج الزّراعي وتسويقه، وموسميّته التي تعتمد على تذبذبات الطّقس، ولا تفي بحاجات الفلاّح الفلسطيني ومتطلّباته الاستهلاكيّة، ولا تتماشى مع سمات معيشته الجديدة كما حدّدتها تدخّلات أنماط معيشيّة أخرى في حياته.

وكما اتّضح سابقاً فإنّ هذه الظّاهرة لم تساهم في الحدّ من هجرة الفلسطينيين إلى الخارج بسبب غياب الأمن الاقتصادي وطلباً للرّزق، ولم تحدث تحوّلات واضحة على هجرة الكادرات السّياسيّة الريفيّة من القرى إلى التجمّعات المدنيّة والمراكز السّياسيّة والإعلاميّة في المجتمع.

(ب) **ملكية رأس المال بشقّيه**: الثّابت في المشاريع الصّناعية والزّراعية والتّجارية الموجودة في المجتمع، والنّقدي المتداول في الأسواق وأنماط المعيشة الاستهلاكية. وهي بشكلها الحالي تنحصر في إطار ضيّق من المجتمع لا يتعدّى فئة قليلة استطاعت الحصول على الأموال من خلال الإرث أو بالاعتماد على مصادر دعم خارجيّة، أو من جرّاء العمل في البلدان الغنيّة. أي أنّ هذه الفئة لم تحصل على ثرواتها باستغلال شعب فلسطين وعلى أرض فلسطين، بل استطاعت توظيف ما لديها من مال في مشاريع محدّدة خدمت في إطارها العامّ توجّهات الانتفاضة الاقتصادية. بينما تعاني غالبيّة الشّعب الفلسطيني معيشيّاً من جرّاء الاعتماد على العمل اليومي في اقتصاد الآخر، أو على مدخولاتها التي يتمّ تحويلها من الخارج. وتبرز هذه الحقيقة من خلال الاهتمام الفلسطيني الكبير بأموال الدّعم من الخارج، ومن خلال الضغوطات التي يلقي بها الجمهور على عاتق منظّمة التّحرير الفلسطينيّة.

ولم تتعامل الانتفاضة بشكل خاصّ مع أسس التّمايز الاجتماعي بزواياها التّقليدية، بل أدخلت كثيراً من التحوّلات على شكل بروزها المعتاد في المجتمع الفلسطيني، وحدّدت لذلك صيغاً مجتمعية جديدة حتّى تحكم وجهة تأثيراتها على التّراتب الاجتماعي في الضفّة الغربية وقطاع غزّة. وأهمّ هذه الأسس هي:

١ـ١ الدّخل: لقد تعاملت الانتفاضة مع موضوع «الدّخل» في المجتمع الفلسطيني وفق صيغتين متعاكستين هما:

أ ـ الصيغة الإدماجية ولها بعدان:

الأوّل: معنوي، إذ حتّمت الانتفاضة على المواطنين من ميسوري الحال التقيّد بنمط الاستهلاك التقشّفي القائم على أسس اقتصادية محلية، الأمر الذي دفع بالفلسطينيين لقياس درجة اندماجهم وتقاربهم وتعاطفهم مع قضيّتهم بمقدار ابتعادهم عن محاكاة نمط الحياة الإسرائيلية، وإحداث حالة تقارب معيشية نسبياً في الوسط السكّاني لمجتمع الانتفاضة في الوقت نفسه.

ومن جهة أخرى فإنّ ممارسات الآخر قد ساهمت في تعزيز هذا الاندماج بين السكّان. فقد حوّل نظام منع التّجول مثلاً سكّان الحيّ أو القرية أو المخيّم إلى وحدة اجتماعية متكاملة، مصابها واحد وفرحتها واحدة، ونمط معيشتها واحد والكلّ يكرّس بسلوكه معايير ودعائم الصّمود على الرّغم من اختلاف وتفاوت مستويات معيشتهم ودخلهم ووظائفهم وتعليمهم، علماً بأن ثنائيّات التّناقض التي تحكم المجتمع الفلسطيني سوف تحدّد بدرجة كبيرة اتّجاه هذه التحوّلات ومصيرها ومدى ارتباطها بالنّسيج الاجتماعي والذّهني للمجتمع.

الثّاني: ماديّ ملموس «حيث يقدّر أن يكون النّاتج المحلّي الإجمالي في الأرض المحتلّة، قد هبط إلى مستوى يراوح بين (٢,١) و(١,٥) مليار دولار في عام ١٩٨٩، أي بنسبة تصل إلى (٣٥٪) أقلّ من مستواه في عام ١٩٨٩. وثمّة تقديرات معتدلة للانخفاض في إيرادات دخل عوامل الإنتاج (بنسبة تبلغ (١٠٪) في السنة في عامي ١٩٨٨ و١٩٨٩)، تدلّ على رقم للنّاتج القومي الإجمالي (استناداً إلى البيانات الإسرائيلية) يبلغ في أفضل الأحوال ملياري دولار في عام ١٩٨٩، وهو مستوى أدنى بكثير منه في عامي ١٩٨٦ و١٩٨٧، ... كما أنّ تقديرات عدد من المراقبين الإسرائيليين والفلسطينيين تشير إلى أنّ دخل الأسرة الحقيقي قد انخفض بنسبة تصل إلى (٥٠٪) منذ بداية الانتفاضة»[1]. ويتحمّل قطاع غزّة الجزء الأكبر من هذا الانخفاض لفقر قاعدته الاقتصاديّة من الأساس، وتضاؤل قاعدته الإنتاجيّة المحليّة، خصوصاً بعد أن ضربت سلطات الاحتلال محصول الحمضيات الرّئيسي للسكّان، وحرمتهم من صيد الأسماك من خلال تقليص المساحة المخصّصة لذلك في المياه السّاحلية لغزّة.

«وقد أدّى انحسار النّشاط الاقتصادي إلى النّصف كحد أدنى، إلى انخفاض موازٍ في معدّل دخل الفرد في المناطق المحتلّة، في نفس الوقت الذي أدّت فيه موجة الغلاء وارتفاع أسعار بعض السّلع الأساسيّة (الغاز مثلاً) مع فوضى الأسعار وتذبذبها وعدم رفع مستوى الأجور، إن لم يكن تخفيض قيمتها الفعلية بالمقارنة مع ارتفاع

---

(١) تقرير أمانة الأونكتاد، مصدر سبق ذكره، ص ٨. ولا توجد إحصائيات عن معدّل هذا الانخفاض خلال سنوات الانتفاضة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١. إنّ تقرير الأونكتاد يورد فقط تقديراً للنّاتج الإجمالي للفرد في الأرض المحتلة فيما لا يزيد عن (١٣٠٠) دولار في عام ١٩٨٩، أي أدنى بنسبة (٢٥٪) من المستوى الذي بلغه في عام ١٩٨٧ وقدره (١٧٠٠) دولار. (نفس المصدر، ص ٩).

تكاليف المعيشة، وانخفاض سعر الدينار الأردني، وعدم ثبات قيمة الشيكل، أدّى كلّ ذلك إلى تخفيض القدرة الشّرائيّة للمواطنين وانخفاض مستوى معيشتهم»(١).

ويبدي د. هشام عورتاني دهشته «من تجاوب معظم النّاس مع نشاطات الانتفاضة، دون أن يقيموا وزناً للمنافع المادّية والمصالح الأخرى، . . فما من أحد يتوقّع مكاسب مادّية من وراء مساهمته في الانتفاضة، والأمر هو على العكس تماماً، فالنّاس تدفع الثمن الباهظ من النّاحية الاقتصادية»(٢).

أدّت هذه التّراجعات الحاصلة في دخول السكّان إلى تقلّص حادّ في مشترياتهم، سواء من ناحية الكمية أو النّوعية، وإلى انخفاض واضح في مجال حمّى التّنافس على اقتناء السّلع الثمينة، وأنواع السيارات الفخمة، وقد طرح هذا صيغة أكثر إدماجية في سلوك السكّان المعيشي وأحدث تقارباً ملموساً في مظهر حياتهم الاجتماعية.

ب ـ الصيغة التمايزيّة

فبالرّغم من إجماع غالبية الباحثين على تجشّم النّاس للخسارة المادّية والاقتصاديّة، وتراجع مستوى معيشتهم ودخولهم، إلاّ أنّهم يجمعون أيضاً على «أنّ هناك من يستفيد»(٣) «وأنّ الأحداث قد أدّت إلى تعميق التّمايز في مستوى دخل مختلف الشّرائح»(٤).

وبالرّغم من أن الانتفاضة ليست انتفاضة الفقراء أو انتفاضة التجّار أو المهنيين، بل هي حركة «المتوسّط الجماعي» للفلسطينيين، إلاّ أنّها أحدثت تمايزاً واضحاً في حركتها المجتمعيّة، الأمر الذي لم ينتج فقط عن معادلة (مشاركة = تضحية وخسارة) بل أفرزتها مجمل التحوّلات المرافقة لحركتها الاقتصادية، إذ تعرّضت فئات واسعة من السكّان لتدمير مصالحها المعيشية، وبالذّات القرى والمخيّمات، ومتوسّطو الحال وفقراء المدن، وبكلمة أخرى «الطّبقات التي تقع أسفل الطّبقة البرجوازية المتوسّطة في السلّم الاجتماعي» حسب تعبيرات د. الشنّار.

إنّ الإضرابات الطّويلة مثلاً «تضيف معاناة فوق معاناة وتخلّف تمايزاً في مصالح الفئات الاجتماعية من خلال التّمايز في حجم ما يصيب مصالح هذه الفئات من

---

(١) حازم الشنّار، المصدر السّابق، ص ٦٥.

(٢) هشام عورتاني، **مجلّه الفكر الدّيمقراطي**، عدد ٩ ـ ١٠/١٩٨٩. ص ١٤٢.

(٣) خليل محشي، **مجلّة الفكر الدّيمقراطي**، المصدر نفسه، ص ١٤٢

(٤) حازم الشنّار، المصدر السّابق، ص ٦٥.

ضرر. . . إنّ أشكال الاحتجاج عندما تصبح تكلفتها أكثر ممّا يمكن جنيه منها، يجب إعادة النّظر فيها واستبدالها بأشكال أخرى تلحق ضرراً بالاحتلال بشكل أفضل»(١).

وساهمت مظاهر أخرى مثل ترشيد الاستهلاك وتشجيع الصّناعات والمنتوجات المحليّة في إحداث هذا التّمايز. ففي الوقت الذي أفلست فيه كثير من المصانع المحليّة وكثير من المزارعين المحلّيين، نجد أنّ مصنع الألبان وبعض مصانع الملابس والمواد الغذائية والمحلّات التجارية التي تبيعها قد حقّقت ثروات طائلة من جرّاء إقبال النّاس عليها. ويشير تقرير الأونكتاد إلى أنّ مصنع السجائر وثلاثة مصانع فلسطينية للمشروبات، ومصنع للأدوية والآلات الزّراعية، قد احتكرت السّوق المحلية بكاملها، بينما أفلس التجّار الذين يتعاملون بموادّ الزينة والكماليات والكهربائيّات والملابس والأحذية الأجنبيّة.

وتضرّر الموظّفون عامّة بالرّغم من ثبات معاشاتهم، وتمثّل هذا الضّرر في انخفاض القدرة الشّرائية لدخلهم الشهري. وقد أقدم الآخر على طرد كلّ موظّف يخلّ بالأمن وفقاً للمقولة الإسرائيلية، وهذا الأمر لم تتوفّر عنه إحصاءات دقيقة حتّى الآن.

وتقوم (م. ت. ف) بدفع رواتب الموظّفين الذين شملتهم قرارات التسريح الأردنية بعد إعلان فكّ الارتباط مع الضفّة الغربيّة.

ومن الملاحظ في هذا الصّدد وجود فئة من السكّان لم تتضرّر مصالحها الاقتصاديّة، بل راكم بعضها مبالغ ضخمة في حساباتها، والبعض الآخر حافظ على دخله الشهريّ ومستوى معيشته، وهم الفئة التي تتمركز في البنى السياسيّة للتّجمعات والقوى المتعدّدة، إذ يعمل جزء منها في المؤسّسات الوطنيّة والجمعيّات الخيريّة بدعم ماليّ من الخارج، والجزء الآخر يتلقّى مبالغ كبيرة من الخارج سواء من أجل بناء مصانع ومشاريع مختلفة أو من أجل مصروفه الشخصي. وغالباً ما تشمل هذه الفئة قيادات وكوادر القوى السّياسية من الدرجة الأولى والثّانية والثّالثة.

وقد شكّلت هذه الملاحظة مثار نقد شعبي واسع لمقولة الدّعم الخارجي، لأنّها تحدث تمايزاً واضحاً في المستوى المعيشي والسّلوك الاستهلاكي بين عناصر هذه الفئة وبين الجمهور الفقير ومن يعبّرون عن مصالحه المعيشية.

---

(١) فيصل الحسيني، صحيفة الحياة، ١٩٨٩/١٢/٨.

١ ـ ٢ العائلة والمكانة

تبرز في الفصول السّابقة أهمية الولاء العائليّ/الحمائلي كبعد مركّب في هويّة المجتمع، وكأساس اجتماعيّ مفسّر لبعض الظّواهر السّلوكيّة لسكّانه. وهو يتشابه من حيث الأصل التّاريخي والثّقافي ومن حيث صيرورته، مع ما حدث في غالبيّة الدّول العربيّة، إذ يدخل في صلب التّراكيب الاجتماعية والذهنيّة للفلسطينيّين، ويستمدّ قوّته الثّقافيّة من مجمل التّراكمات القيميّة المتحصّنة في الوعي الشّعبي، ويتعزّز نفوذه كاستجابة محليّة عامّة لمجمل الضغوطات التي يواجهها المجتمع في سياق عملية الدّفاع عن الذّات وإثبات أصولها التّاريخية ومقدرتها على البقاء في وجه محاولات نفيها وتذويبها. كما يعبّر اهتمام الفلسطينيّين «بشجرة العائلة» عن المحاولات الرّامية لإثبات الذّات في المستوى المحلّي نفسه، وفق صيغة اجتماعية تحقّق أفضل مكانة ممكنة في المجتمع الانتقالي والمتحرّك الذي يحاول تجميع كافّة أبعاده وإعادة تشكيلها للحفاظ على ذاته.

وقد أحدثت المراحل التّاريخيّة المتعاقبة التي مرّت بها العائلة الفلسطينية تراجعاً واضحاً في مجال مقوّماتها الماديّة الاقتصاديّة، كما أنّ الدّور الذي يقوم به «قانون الإرث» في توزيع الثروة بين الورثة والأجيال قد أحدث تفتيتاً واسعاً لهذه المقوّمات إذ يتمّ توزيع ملكية العائلة من الأرض والأموال والعقارات وغيرها على الأبناء الورثة وفقاً لنصوص الشريعة الإسلاميّة.

وبالرّغم من ذلك فقد حافظت العائلات الفلسطينية على ثرواتها، وفرضت تحصينات قويّة ومتينة على ملكيّتها، الأمر الذي حافظ على وجود تفاوت كبيرة بين ملكية العائلات لثروات المجتمع الفلسطيني، ولاسيّما العائلات الكبيرة والمتنفّذة في المدن، وبيدها تتركّز مصائر كثير من العائلات الصّغيرة. بينما تراجعت أدوار ملكيّة الأرض السّابقة والتي كانت تعطي للعائلة الريفيّة مركزها ونفوذها و«الجاه الاجتماعي» لها.

وبالمقابل فقد أدّت هذه العمليّة إلى المزيد من التحصينات العائليّة في المستوى الثقافي والقيمي والتعليمي والسّياسي، كمعايير أساسية لمكانة العائلات في المجتمع، إذ كانت تحدّد بدرجة كبيرة نوع الزواج والمركز الاجتماعي وطبيعة العمل وشبكة العلاقات الاجتماعية.

وخضعت العائلة في مجتمع الانتفاضة لتحوّلات عميقة لاتزال تستمدّ عمقها من التراكمات الاجتماعية التي أحدثها الفعل السياسي الفلسطيني العام، إذ يتدخّل الفعل الشعبي السياسي في صلب بنية العائلة ومعايير مكانتها من خلال مقياس الولاء الوطني الذي يترجمه عامل المشاركة في الفعل. وقد حدث هذا التدخّل باتّجاهين متعاكسين، يحمل الأول منهما محاولات تجديديّة لمعايير المكانة التقليديّة، ويقف إلى جانبها لا في مكانها، ويلعب دوراً إدماجيّاً في المجتمع، بينما يعزّز الثاني منهما دور العائليّة في المجتمع، ويلعب دوراً تفريديّاً تمايزيّاً، وهما:

(١) احتكام معايير المكانة في مجتمع الانتفاضة إلى «الولاء الوطنيّ» والدّور المميّز في المشاركة كأساس عامّ في حركة القوى والجماعات والأفراد، ونفوذها ومكانتها، وذلك على حساب معايير المكانة التقليديّة والعائليّة الموجودة. وما ازدياد نفوذ الجيل الشّاب وسلطته على حساب نفوذ وسلطة الوجهاء والمخاتير إلاّ تعبير عن مجمل التحوّلات الماديّة المرافقة لهذا الموقف.

إنّ هذا النّمط من النّفوذ، لم يُلْغِ أشكال النّفوذ الأخرى من المجتمع، بل حاول توظيفها والسّيطرة عليها لخدمة مصالحه، فلايزال الوجهاء ورؤساء العائلات ينتشرون في المدن والقرى والمخيّمات، ويقومون بكافّة أدوارهم التقليدية، سواء في عمليات الضبط الاجتماعي أو في حل مشاكل السكّان، ويحدث أن تحلّ المشاكل السّياسية بين القوى المختلفة من خلال أُطُر ومسارات العائليّة والعشائريّة، أو تتحوّل المشاكل القائمة على خلاف سياسيّ إلى صراعات ونزاعات حمائليّة. وترتبط هذه المكانة السياسيّة بعلاقات قوّية مع أشكال المكانة التقليديّة الأخرى. وتتّخذ هذه العلاقة وضعاً تصالحياً غير مرئيّ، حتّى لا تثير أحداً ضدّها، وتتسلّل إلى كافّة المواقع، تارة بشكل هادئ، وأخرى بشكل ساخن.

وقد يتمتّع «الفرد العائلي» بمكانة اجتماعيّة في مجتمع الانتفاضة، ولكنّه لا يستطيع التمتّع بالمكانة السّياسيّة إلاّ من خلال المشاركة في الفعل، وفي المقابل يتمكّن «الفرد العائلي» المزوّد بكافّة معايير المكانة التقليديّة من التسلّل بسهولة إلى المواقع السياسيّة والمكانة التي تحملها. ويعكس هذا التّقابل إطارين كبيرين في المجتمع، الأول يمثّله الجيل الشّاب والثّاني الزّعامة التقليديّة، وتقليديّة عدد من رجال السياسة.

وفي المحصلة فقد لعبت المكانة السياسية دوراً توحيدياً للمجتمع، ودفعت أتباع الولاءات التقليديّة إلى تجاوز وضعهم في التنوّع، نحو صيغة أكثر إدماجيّة تعتمد على المشاركة في الفعل، الأمر الذي حقّق بعض مصالح الفئات الفقيرة في القرى والمخيّمات والمدن.

(٢) إحياء الانتفاضة للولاء العائلي في مجال سعيها لتوظيف كافّة الإمكانات المجتمعيّة، التقليديّة منها أو الجديدة، من أجل الدّفاع عن الذّات وحمايتها. فبنت جزءاً كبيراً من سياستها الاقتصادية على كافّة أشكال التّكافل الأُسري والعائلي، أو أشكال التّضامنات المحلية الأخرى.

إنّ قابلية هذا البعد للتوظّف قد مكّنت مجتمع الانتفاضة من تعزيز أشكال تضامناته المجتمعيّة، وبالذّات في المجال المعيشي، ومكّنته من استثمار سلطته في ضبط الاتّجاهات السلبية لحركة هذا البعد. ويبرز هذا الأمر بين الفترة والأخرى في حالات الجزر التي يمرّ بها المجتمع، إذ يشهد تزايداً ملحوظاً في حدّة تدخّلات «العائليّة» في حياته، سواء في مجال الصّراعات ذات البعد العائلي، أو في مجال العودة لممارسة الضبط العائلي وسلطته على الأفراد.

وقد أحدثت الانتفاضة تفريداً آخر في شكل تعاطيها مع هذا البعد، وذلك من خلال محاولتها الهادفة لإعادة تأسيس المكانة في المجتمع وفقاً للرّؤية السياسية والفكرية، الأمر الذي يعبّر عنه انتقال البعد العائلي إلى مستويات المؤسّسة السياسيّة للمكانة، تارة بشكل تعايشي وأخرى بشكل صراعي يتّخذ طابع السّياسة العائلية. هذا عدا عن توزّع أسس المكانة الجديدة وتنوّعها وفقاً لأديولوجيات وولاءات وانتماءات القوى المختلفة في المجتمع.

والأشخاص الذين يتمتّعون بمعايير المكانة، التقليديّة منها والسياسيّة، يحظَوْن بشكلٍ عام بأفضل المواقع على الخارطة المجتمعيّة. ولايزال المجتمع يشهد علاقة توتّر بين معايير المكانة كما جاءت في الانتفاضة في بداياتها وبين معايير المكانة التقليديّة الأخرى.

ويتبيّن من ذلك وجود تغيّرات اجتماعيّة متداخلة بكافة الاتّجاهات، وتتميّز بالانحدار والانحلال والانبثاق والخلق في الوقت نفسه، وتبرز أيضاً ظواهر صراعات اجتماعيّة تناقض فرضيات المجتمع الأساسيّة.

٢ ـ عوامل جديدة للتّمايز والاندماج: فضاءات المشاركة

يشهد مجتمع الانتفاضة حالة تداخل عميقة بين عوامل تنوّعه وتماسكه، سواء تلك التي تمثّلها خارطة ولاءاته وانتماءات جماعاته، أو التي هي في واقعه الاقتصاديّ والسّلوك المعيشي لسكّانه. الأمر الذي يتدخّل في عملية بناء كافّة التّراكيب الاجتماعية والذهنيّة، ويؤسّس لمضامين أبرز الظّواهر الاجتماعيّة عامّة، ولانعكاساتها في مجال العلاقات الاجتماعية خاصّة. وقد حاولت الانتفاضة إحداث صياغات جديدة لما يمكن تسميته بالهوية الجمعية للسكّان، ومن خلال بعض التوجّهات التي هدفت إلى تحويل النّشاط الشّعبي إلى كيف سلوكي ونسق اجتماعي تخضع فيه الممارسة لمجموعة من الضوابط الانتفاضيّة التي يحدّدها أساس الطراز الذي يمارس به المجتمع الفعل على نفسه.

كما أنّها، ولأول مرّة، قد حوّلت المجتمع الفلسطيني من حالة العزلة الدّاخلية والصّرامة النّاتجة عن المحافظة على العادات والتّقاليد، وعن قسوة الظّروف المعيشية والسّياسية، إلى مجتمع مفتوح يتمتّع بقابلية عالية لاستيعاب عدد من التحوّلات والتغيّرات التي تتطلّبها المواجهة مع الآخر. وقد اقتحمت في هذا السياق كثير من التحوّلات التقليديّة، وأزاحت بعض مضامينها الموروثة التي حكمت شكل العلاقات الاجتماعية لفترة طويلة من الزّمن. وحاولت أيضاً إعادة موضعة المتغيّرات المستقلّة في المجتمع في سياق أنماط جديدة من العلاقات، سواء تلك التي يمثّلها السّن أو الجنس أو مكان السكن، بما يحدثه ذلك من انعكاسات على شكل العلاقات الاجتماعيّة القائمة على أساس كثير من المتغيّرات التّابعة الأخرى مثل العلاقات الأسريّة والعلاقات السياسيّة وغيرها.

ويمثّل مفهوم «المشاركة»، كما حدث في واقع المجتمع، الرافعة العملية التي ولدت على يديها هذه التحوّلات، بما ينطوي عليه من قوّة تأثير في بنية العلاقات الاجتماعيّة، ومن قابليّة عالية للتأثّر بأسس التّمايز التقليديّة التي شكّلت محتوى هذه البنية قبل الانتفاضة. وقد شكّلت المشاركة في أحد أشكال الفعل مدخلاً عملياً لتجسيم هذه التحوّلات العمليّة والجماعيّة وما أنتجته من تحوّلات فرديّة مشاركة أو مراقبة، ولاسيّما أنّ حياة مجتمع الانتفاضة تتلخّص في فعله وفي مقدرته على إنتاج الممارسة الخاصّة به.

وبهذا المعنى تعتبر أشكال المشاركة في الفعل فواتح التحوّل الاجتماعي الذي نتج عن حركة المجتمع، ولم تشكّل فواتح التغيّر المألوفة في المجتمعات، مثل العمل والمشاركة في الإنتاج وغيرها، دافعاً لميلاد هذه التحوّلات. الأمر الذي يبرز قوّة تدخّلات الثّقافة العامّة والخاصّة في بناء أسس التّمايز والاندماج الاجتماعيّين ويميط اللّثام عن ضحالة الجهود التي بذلت باتجاه إحداث تطوير ثقافي لبنية المجتمع الفوقيّة.

وبنظرة سريعة على مجتمع الانتفاضة تتّضح القوّة التحويليّة التي حملها مفهوم «المشاركة»، وذلك من خلال تأثيرات القوّة الإدماجية للمصطلح نفسه «الانتفاضة»، إذ حاول الارتقاء بواقع الأبعاد المجتمعيّة المتمايزة نحو صيغة أكثر فاعلية وإدماجية وعمومية، حاملاً معاني الجماعيّة والوحدة ضد الفئوية، والوطن ضد الانقسام المناطقي، والفعل الشّعبي والجماهيري العام ضدّ العزلة الفصائلية، والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والاجتماع ضدّ هيمنة البعد السياسي، والخطاب الجماعي التوحيدي ضدّ مئات البيانات الخاصّة، بدرجة بات معها المواطنون يعرفون هويّتهم بالانتفاضة، إلى جانب التعريفات السابقة، فأصبحوا يقولون: «كنت في الانتفاضة»، «ومنتفض»، «وأهلنا في الانتفاضة» «ويا جماهير الانتفاضة»، «ومبعد عن الانتفاضة». . . إلخ.

وتتعدّى أبعاد المشاركة، كما جسّمها الفعل الشعبي، المعنى الأكاديمي لمفهوم السلوك الجمعي للجمهور بشقيه المنظّم وغير المنظّم، إلى الأهميّة الواضحة لأدوار كل من القيم والتّقاليد والثّقافة في إحداث تشكّلاته وتمظهراتها الاجتماعية. وقد حدّدت حركة المجتمع ثلاثة مستويات كبيرة لمشاركة الجمهور الإيجابيّة في الفعل، هي:

أ ـ المشاركة المباشرة في أحداث الانتفاضة وفعاليّاتها، ممثّلة في المشاركة في التّظاهرات وإلقاء الحجارة، والمسيرات. . إلخ، وهي الأشكال التي تتطلّب حضوراً مباشراً في الميدان.

ب ـ المشاركة الإعلامية التي تتمثّل في رفد الفعل الشعبي إعلاميّاً وسياسيّاً، وتحويل قوّة الحجارة إلى مواقف سياسيّة تلخّص أهداف المجتمع وتعبّر عنها محليّاً وعربيّاً ودوليّاً.

ج ـ المشاركة الاجتماعيّة/الاقتصاديّة الإسناديّة التي تتمثّل في تعزيز كافّة مظاهر الإسناد مثل التموين والخدمات الصحيّة والتعليميّة والمراقبة، وأشكال التّكافل الاجتماعي والمعيشي، والصّمود والتحمّل وغيرها.

وستحاول المحاور التالية تتبّع أهم التّأثيرات التي نتجت بفعل المشاركة في مجال العلاقات الاجتماعية الواسعة، وفقاً لأكبر مستوياتها وأبرزها، وذلك من خلال ثلاثة مستويات كبيرة قائمة في حالة التّداخل لا الاستقلالية السكونيّة، وهي:

٢ ـ ١ ـ العلاقة بين الأجيال

وضّحت الصورة التي نقلتها وسائل الإعلام وشاشة التلفزيون لأوّل عامين من الانتفاضة، ملمحاً إيجابيّاً في علاقة الفئات العمريّة بعضها ببعض، وعكست حالة الوحدة القوية والتّقارب العملي بين أربعة أجيال فلسطينية، في إطار حالة الشّمول التي امتاز بها الفعل الشّعبي، «فلم تقتصر المشاركة في الانتفاضة على الصبية والشباب والجيل الجديد الذي قام بتفجيرها، وإنّما شملت أيضاً الشّيوخ والكهول من ناحية، والأطفال من ناحية أخرى. وقد ضمّت قوائم الشّهداء والجرحى والمصابين الكثير من الشيوخ والكهول الذين تراوح أعمارهم بين ٥٠ ـ ٨٠ سنة»[١].

وبَدَتْ صورة الانتفاضة في عامها الأول أقرب ما تكون إلى حالات الانصهار الجماعي والتّماسك والتوحّد المجتمعي في كثير من المجالات الحياتيّة، وأظهر زخم الفعل في حينه أنّ الجميع مشاركون. وتخفي هذه الصورة مع ذلك كافّة الآثار النّاتجة عن المشاركة في مستوى العلاقة بين الأجيال، إذ تجمع غالبية الأبحاث العربية والإسرائيلية على أنّ تولّي الشّباب لزمام الأمور قد مثّل أبرز تحوّل في هذه العلاقة معبّراً عنه بتولّي (ق.و.م) لقيادة المجتمع «فقد نالت قراراتها إعجاب وتقدير كافّة فئات الشّعب على اختلافها، واستطاعت أيضاً أن تجذب مختلف قطاعاته بحيث أصبحت ذات قانونٍ له سلطة وسيادة... كما أنّها تمكّنت من توحيد هذه القطاعات وأفرزت بينها وحدة اجتماعيّة واقتصاديّة وجغرافيّة ودينيّة على أرض الواقع»[٢].

ولم تقتصر ظواهر التمرّد الشبابي على مجالات المشاركة، بل تعدّتها لتتحدّى كافّة البنى التقليدية التي خضع لسلطانها في السّابق، وليس أدلّ على ذلك من خروج الشاب أو الطّفل دون إذن من والديه، أو تصدّر أحد الفتية لاجتماع شعبيّ، وهو يروي قصّة أو حادثة من واقع الانتفاضة، أو يحلّل بعض دروسها وعبرها، بينما يجلس

(١) وحيد عبد المجيد، «الشمولية الاجتماعية للانتفاضة»، شؤون فلسطينية، العدد (١٩٣)، ١٩٨٩، ص ١٣.

(٢) داود كتاب، «سرّ نجاح القيادة الوطنية الموحّدة»، اليوم السّابع، عدد ٢٢٦، ١٩٨٨، ص ٢٤.

كبار السّن وهم يستمعون لحديثه، ويعرب «ميخائيل سيلع» عن اعتقاده بأنّ الانتفاضة «تنفّذ معظم نشاطاتها من قبل «نواة صلبة» يتمرّد أفرادها ليس على إسرائيل فحسب، بل ويريدون إحداث ثورة اجتماعيّة»[1]، «فقد نشأ جيل جديد في «المناطق» يبعد سنوات ضوئيّة عن «الجيل السابق»، ولد في مناخات مستقلّة تحت الاحتلال، مستقلّ بالارتباط مع الهويّة الفلسطينية، مشحون بمواد متفجّرة، ومكشوف أمام التحريضات الخارجيّة. . .»[2].

لقد أصبحت إشكاليات العلاقة بين الأجيال تحظى باهتمام كثير من المثقّفين والباحثين، ففي سياق الندوة التي نقلت أعمالها مجلّة الفكر الديمقراطي، يطرح د. عورتاني تحليله لهذه العلاقة، فيقول: «قد يكون من المبالغة في التّفاؤل أن نقول إنّه ليس هناك صراع، أو تفاوت بين الأجيال، أنا أعتقد بأنّ التّفاوت موجود إلى حدّ ما وأنّ له جذوراً عميقة، وهو ناجم عن إحباطات في نفوس الشباب ليست بسيطة، . . . فعندما ينظر الشباب إلى الوراء فيرون ماذا فعل أجدادهم حيث كانت الولاءات للزّعماء ومقاييس الولاء غير الموضوعيّة، بل عائلية وما شابه، فإنّ هذه النّظرة ستخلّف إحباطاً قويّاً في نفوسهم»[3]. ويبدي عورتاني تخوّفاته من المستقبل عندما يقول الكبار «أيّها الشباب أنتم الذين أوصلتمونا إلى هنا، وهذا هو ما أردتموه». وفي ذلك إشارة لحالة تشاؤميّة قد تسود في مجتمع الانتفاضة في فترات تراجعه أو عندما يكتشف صعوبة تحقيق أهدافه. بينما تشير د. نهلة العسلي المحاضرة في جامعة بيرزيت إلى أنّ المشكل هنا ليس خلافاً بين الأجيال، بل هو في القدرات، ولا ترى الاختلاف في فرق السّن بقدر ما هو في القدرات والكفاءات والإدراك والوعي، دون أن تلتفت د. العسلي إلى هذا التفاوت الحاصل في مستوى الإدراك والقدرات كمركّب أساسيّ في الاختلافات الطبيعية بين الأجيال نفسها وطريقة تفكيرها ومعالجتها للأمور.

وفي المحصلة تتوزّع آراء الباحثين في مجال رؤيتهم لهذه العلاقة على حالتين هما:

الأولى: حالة التّناقض كما تحدّث عنها د. عورتاني، وقد أحدثت حالة تقارب بين الشباب والأطفال من جهة، وفجوة عميقة بين هذه الأجيال وجيل الكبار في السن، من جهة أخرى.

---

(١) تقرير الأمن القومي الفلسطيني، «الانتفاضة وانهيار نظرية الأمن الإسرائيلي»، تونس، نقلاً عن دافار، ١٩٨٩/١١/٢٩.

(٢) أحمد الديك، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.

(٣) هشام عورتاني، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤.

الثّانية: حالة التّصالح التي تسقط أي اعتبار للسنّ، وتعود بالمشكل إلى أصول مختلفة، مثل الاختلاف في القدرة والوعي،كما تحدّثت بذلك العسلي، أو لتقسيم الأدوار كما طرحه الأستاذ ضبيط، أو الإنكار الكلّي لوجود التّناقض بينهما كما طرحه الأستاذ محشي. وبشكل عام فقد برزت في مجتمع الانتفاضة حالات عدّة متقابلة لشكل هذه العلاقة، واختلفت حدّة بروزها من فترة لأخرى، الأمر الذي يمكّن تبيّنه من خلال الظّواهر التالية:

أ - إذا ما اعتمد الباحث المعنى التّاريخي لهذه العلاقة فإنّه سيجد نفسه أمام نموذج جديد كلّ الجدة في مجتمع الانتفاضة حيث استطاع الجيل الشّاب أن يحتلّ مراكز النّفوذ السّياسي والاجتماعي التي كانت في السّابق حكراً على كبار السن والزّعماء التقليديين، بكلّ ما يعنيه ذلك من معايير قديمة.

ب - عكس أوّل عامين من عمر الانتفاضة حالة المشاركة الفعليّة لكافّة الفئات العمريّة في الأحداث، وأظهرا في نفس الوقت الطّابع الفتيّ للمجتمع، إذ احتلّ الجيل الشّاب مواقع الصدارة في المشاركة. كما أنّهما أبرزا علاقة تضامنيّة واضحة بين الأجيال تقوم على أساس توزيع الأدوار حسب صيغة القدرات، إذ تبرز مشاركة كبار السن من خلال تمسّكهم بالأرض ومشاركتهم في كافّة مظاهر الإسناد المعيشي والاجتماعي، كنسيج من شأنه حماية الحجر ورفده بقوّة اجتماعيّة دافعة وفعّالة. ومن جهة أخرى فإنّه غالباً ما يتعرّض كبار السن لمجمل العقوبات التي يفرضها الآخر على المجتمع، ويتحمّلون في ذلك كلّ أصناف المعاناة والعذابات، بالرّغم من محدوديّة تحمّلهم مقارنة مع مثيلتها لدى الجيل الشّاب. إنّ استشهاد أو اعتقال أو جرح الشّاب لا يعني تحمّل الشاب وحده لهذه المعاناة، بل تشمل أيضاً أبويه وأقرباءه وأبناء منطقته بمن فيهم كبار السن.

وتلخّص هذه العلاقة التضامنيّة التوجّه المجتمعي لدمقرطة العلاقة بين الأجيال، وفقاً لصيغة احترام الشّباب لكبار السن و تجربتهم ومكانتهم الاجتماعيّة تعبيراً عن علاقات الوحدة والتواصل بين الأجيال، وصيغة احترام كبار السن لقدرات وثقافة الشّباب، وتجاربهم وحقوقهم في تولّي مسؤوليّاتهم تجاه المجتمع.

ج - ولم تؤدّ حالة الوحدة هذه إلى اختفاء نزعات التّناقص والفرقة بين الأجيال، إذ إنّ حالة الكمون التي اتّخذتها الزّعامة المحلية إزاء المدّ الشبابي لم تلغ تحفّزها المستمرّ

للمطالبة بمواقعها التقليدية للتّعبير عن مصالحها ذات الولاءات التقليديّة ـ السّياسيّة، الأمر الذي يكشفه عدد من الظّواهر، أهمّها:

(١) عودة ظاهرة الزّعماء السياسيين والشّخصيات الوطنية لممارسة دورها السّياسي القيادي في مجتمع الانتفاضة، في حين بقي الجيل الشّاب يمارس بعض فعله في الميدان، ويفقد بالتّدرّج سيطرته على الأحداث، ويعاني من فوضى عارمة في صفوفه.

(٢) انفضاض المشاركة الجماهيريّة من حول الفعل، وتراجع «المجتمع الجماعي» من حول الحجر نحو الاهتمام بشؤون الحياة القاسية، بينما لاتزال بعض التكتّلات الشبابيّة تحرّك الفعل بشكل معزول ومحدّد ومكشوف للآخر، وتقوم بدور الجيش، الأمر الذي أوجد مسافة فاصلة بين الفعل والحركة الجماهيرية العامّة، بما ينطوي عليه ذلك من تحوّل في مسار الانتفاضة وحصرها في عمل نخبوي محدود.

وفي تقييمه لمسيرة الانتفاضة طوّال عامين من عمرها، يقول فيصل الحسيني: «كانت «القوات الضاربة» تتصدّى للمهام الخاصّة ضدّ الجيش والمستوطنين، وتقف في طليعة الفعاليّات الجماهيرية الواسعة. ومع الوقت، ولاسيّما خلال العام الثّاني للانتفاضة بدأت «القوّات الضّاربة» تتحوّل من قوّة ضاربة واحدة إلى عدّة قرى ضاربة وبأسماء عدّة مختلفة، الأمر الذي أدّى إلى تعدّدها حتّى في المنطقة الواحدة. فتضاربت مخطّطاتها وتحرّكاتها ونمط عملها، الأمر الذي أوجد بلبلة في الشّارع وصلت في بعض الأحيان إلى المشاحنات والخلافات الحادّة، فأثّر ذلك على علاقاتها بعضها ببعض، وعلاقتها بالجمهور، ومع الوقت بدأت هذه القوى أو الجيوش تسلّح نفسها بالبلطات والفؤوس والجنازير. . . الأمر الذي أعطى الجمهور في بعض المناطق شعوراً بأنّ له جيشاً يقاتل، وثمّة جيوش تقاتل. ولم يعد يرى أنّه هو الذي يجب أن يقاتل وأنّه جزء من هذا الجيش. ونظر إلى هذا الجيش من أجل حماية الجماهير التي أصبحت تقوم بدور المتفرّج على هذا الشّباب المتحمّس»(١).

(٣) ترافق حالة انفكاك وحدة الأجيال في المشاركة بالأحداث مع تحوّلات واضحة على أدوار الجيل الشّابي نفسه، فتتلاشى بالتدريج صورته الفاعلة التي عكسها العام الأوّل من الانتفاضة، ويتعرّض لانتقادات واسعة من قبل الجمهور. إنّ حالة

---

(١) فيصل الحسيني، مصدر سبق ذكره، ص ١٩ ـ ٢١.

الجزر التي يشهدها مجتمع الانتفاضة من ناحية قدرته على خلق فعله الخاصّ به، قد ولّدت توجّهاً عامّاً معاكساً لافتراضاته الأساسية. فعلى سبيل المثال يتذمّر الجمهور بشدّة من سلوكيّات بعض الأفراد «الملثّمين» الذين يقومون بإرهاب السكّان وإفساد صورة الشّاب المنتفض كما ارتسمت في الوعي الجماعي، وترتفع حدّة الفزع الشّعبي من الشّاب الملثّم كظاهرة لا كفرد يمارس سلوكاً شاذّاً. في حين أنّ هذا النّقد الشعبي لم يوجد ولم يطفُ على السّطح في بدايات الانتفاضة التي شهدت انتشاراً كبيراً لظاهرة الملثّم.

وفي المحصلة يظهر مجتمع الانتفاضة تمايزاً جليّاً في علاقة الأجيال بعضها ببعض من خلال المشاركة في الأحداث، ولايزال يغلّفه حالة تقارب جماعي يحتّمها وجود الآخر وقسوة الظّروف المعيشيّة.

ويجسّم مجتمع الانتفاضة تناقضاً بين سلوك الأفراد والجمهور ومواقف القيادة في عدد من المجالات التفصيليّة الهامّة من مسار الفعل الانتفاضي. ففي عدد من المجتمعات كثيراً ما تتغلّب أشكال التّنظيم التي تطرحها النخبة على الدّراسات العقلية للمجتمع، وكثيراً ما يحدث التّعارض في سياق محاولات تطبيق آليات النضال الحديثة على المجتمع المتخلّف وغير المتوازن الذي تعيش فيه أنظمة مختلفة. وفي الواقع فقد ترك أمر تشكّل هذه العلاقات للجانب العفويّ في حركة الجماهير، سواء بشكلها التّضامني أو التراجعي، بينما حدثت تدخّلات واعية من أجل إعادة صياغة بعض حلقاتها المهمّة.

٢ ـ ٢ ـ العلاقة بين الجنسين

ساهمت المناخات الانتفاضيّة في إحداث تحوّلات محدّدة في شكل العلاقة بين الجنسين، وذلك من خلال التأثيرات التي انطوت عليها المشاركة في الفعل على كل من الرجل ووعيه، والمرأة ومواقعها ووعيها، إذ فرضت المشاركة انخفاضاً معيناً على قوّة ضغط الحبال المتعدّدة التي تلفّ عنق المرأة الفلسطينية. وقد عبّرت عن ذلك من خلال بعض الظّواهر التي تؤشّر لتطويرٍ ما في شكل هذه العلاقة، وأهمّها:

أ ـ التّسامح: أصبح الرّجل يتحلّى بالتّسامح في نظرته إلى بعض مجالات العلاقة التي حتّمتها أجواء الانتفاضة. فلم يعد خروج المرأة أو الفتاة من البيت وتأخّرها عن العودة إليه لساعات طويلة يشكّلان مثلاً إحراجاً أو عيباً «اجتماعيّاً» لزوجها أو ابنها

أو أقربائها، مقارنة مع وضعها قبل الإنتفاضة. ونادراً ما يبادل الرّجل بالسؤال عن سبب الخروج أو التّأخير، كما أنّه لا يُعَدُّ «كارثة» ألاّ يجد الرّجل وجبة طعامه جاهزة عند عودته إلى البيت.

ب ـ التّضامن: إنّ مشاركة المرأة في مجالات الفعل الشّعبي المختلفة قد اضطرّتها لترك بيتها ومهام الزّوجية التقليديّة، بما يمثّله ذلك من تحوّل جديد في شكل أدائها لهذه المهام، وعلى أدوارها داخل المنزل، الأمر الذي تطلّب إحداث تحوّل مباشر في أدوار كلّ من الزّوج وأبنائه الشّباب باتّجاه مشاركتهم في المسؤوليّات البيتية مثل إعداد وجبات الطّعام، وترتيب البيت، والعناية بالأطفال ريثما تعود الزوجة.

ومن جهة أخرى فقد تطلّبت قسوة الظّروف المعيشية التي يواجهها المجتمع تحوّلاً واضحاً في مجال تقسيم العمل بين الجنسين، كلّ تجاه الآخر، ووفقاً لصيغة تضامنية أكثر إنتاجيّة. ومن أهمّ التعبيرات عن ذلك:

(١) تدخّل المرأة المباشر في بناء اقتصاد الأسرة وفي طبيعة التّعامل مع مدخولاتها، فأصبحت تشارك بفعالية في اشكال التّكافل الاجتماعي الأسري وفي صياغات الاقتصاد البيتي، وتشرف أيضاً على عمليّة ضبط الاستهلاك وترشيده وتقنين المصروفات، وغير ذلك من الأعمال التي تندرج تحت مفهوم الملاءمة بين ظروف العمل والاقتصاد والدّخل بين المصروفات والاستهلاك.

(٢) حدوث تراجع في وضع معادلات الزّواج التقليدية، فمن جهة تراجعت نسبياً المعايير المألوفة التي كانت تحكم موقف الفتاة وعائلتها تجاه شريك حياتها، مثل الحسب والنسب والثروة والمستوى التعليمي والدّخل... إلخ. وأصبح مألوفاً أن تتزوّج الفتاة ذات المستوى المعيشي المرتفع من شّاب منتفض أو عاطل عن العمل أو معتقل أو فقير. ومن الجهة الأخرى مثّل انخفاض قيمة المهور أبرز ظواهر التّضامن في العلاقة بين الجنسين، فقد أخذت التّقاليد السّابقة لمراسم الزّواج في التبدّد، لا في مستوى المهور وحسب، بل في مستوى البذخ والإسراف المرافق لحفلة الخطوبة والزّواج أيضاً. وما هذه الظّواهر إلاّ تعبير عن نمط الحماية الشّعبية للاقتصاد ومعيشة السكّان وفقاً لسلّم أولويات اقتصادية جديد طرحته الانتفاضة.

وفي جوهر الأمور لاتزال العوامل التقليديّة تفعل فعلها في تحديد أبعاد هذه التحوّلات، ومحتوى العلاقة بين الجنسين. وتعبّر مسألة الاختلاط بين الجنسين عن

هـذا الجانب بصيـغ متمايـزة عمّا أفـرزته التحـوّلات النّـاتجـة عن المشـاركـة في الفعـل السّياسي، وهذا يدلّل على ميكانيكيّة التّفاعل الاجتماعي مع الفعل، دون تجذّر ظواهره التجديدية في الثقافة العامّة ومحددات السلوك الاجتماعي. وهو الأمر الذي يتّضح من خلال تجاهـل الخطاب السّيـاسي الانتفاضي لهـذا البعد المجتمعي الهـام، فهو يخلو من مواقف توجيهية تحاول التقاط صورة هذه التحوّلات وتأطيرها في الوعي العـام بطريقـة أكثر عمقاً وفاعليّة. ويمكن ملاحظة عـدّة ظواهـر تعبّر عن الجـانب الآخر من ثنـائيّات التّمايز في مجتمع الانتفاضة، وأهمّها:

(أ) تتفاوت حالة الاختلاط بين الجنسين من منطقة لأخرى، ومن تجمّع لآخر في مجتمع الانتفاضة. فعدا المنطقة التي يتـركّز فيهـا المسيحيُّون الفلسـطينيون ويـوجد بهـا العدد الأكبر من الكـادرات السّياسيـة المثقّفة تسـود في مجتمع الانتفـاضة كـافّة سـمات الثّقافة الشعبية العامة في مجال هذه الحالة. إذ تختلط الفتاة بالشّبّان من خلال المشاركـة المباشرة في الفعل، ولا تختلط بهم في مجـالات الحياة الاجتـماعية، سـواء في «الحارة» أو «الحيّ» أو المـدرسة أو الشّـارع . . . إلـخ. وتنتشر ظـواهـر العـزلـة الاجتـماعيّـة بـين الجنسـين، وتتجذّر الـدّعوة إلى ذلـك في أوساط القـرى والمخيّمات والفئـات الفقيرة في المدن، إذ تسود هذه التجمّعات نزعة دينية محافظة. وتقوم «حماس» بتغذيتها وتجذيـرها في ثقافة السكّان. كما يـتطالب «حماس» علنـاً بعدم الاختـلاط بين الجنسـين في كافّـة مجالات الحياة، لاسيّما في الوسط الطلاّبي الجامعي، الأمـر الذي دفـع بالقـوى المحليّة لممارسة المزيد من الضّبط الاجتماعيّ على علاقة الجنسين، انسجاماً مع اتّجاهات الثّقافة العـامّة للمجتمـع، وكي لا تقوم «حمـاس» بتوظيف هـذه المظاهـر لتأليب الـرأي العام المحلّي ضدّها.

(ب) لم تحـدث المشاركـة في الفعل تحـوّلاً في ذكوريّـة المجتمـع وفي تبعيّـة المـرأة للرّجل التي لاتزال تحكم بـدرجة كبـيرة شكل العـلاقة بينهـما. فنادراً مـا تسيطر المـرأة العاملة «على مرتّبها الشّهريّ»، بل لاتزال تخضع لتوجّهات وأوامر زوجها. وبالرّغم من مشـاركتها في الفعـل لم تتمكّن من نيل بعض حقـوقهـا وتحصـين وضعهـا أمـام سلطة الـرّجل. كـما أن تخفيض المهور لم يلعب دوراً في الحـدّ من هجرة الشّبـان من المجتمع على حساب الفتيات.

(ج) تنتشر في مجتمع الانتفاضة ظاهرة الفتاة المتحجّبة والمحجّبة، وتـرتفع عـامة نسبة مشاركة الفتيات المتحجّبات في أحداث الانتفاضة، ولا يعني ذلـك الانطلاق من

موقف حكمي على الزيّ الشرعيّ الإسلامي «الحجاب» على أساس أنّه زيّ رجعيّ أو تقدميّ، ولاسيّما أنّ الانتفاضة لم تحدّد شكل الزيّ الذي ينسجم مع فعلها ومجتمعها، إنّما تركّز هذه المحاولة على استكشاف حدود تأثيرات المشاركة في الأحداث على العلاقة بين الجنسين، وتلمّس تأثيرات الثّقافة المجتمعيّة على مجمل التحوّلات التي تطلّبها الفعل الانتفاضي نفسه.

تكشف الملاحظات السّابقة عن طرفي ثنائية متقابلة أخرى في مجتمع الانتفاضة، لاتزال تمارس فعلها في كلا الاتّجاهين الاندماجي والتّمايزي.

وفي هذا السياق فإنّ مجتمع الانتفاضة قد جسّم حيّزاً واسعاً أمام اختلاط الأطفال والمراهقين من كلا الجنسين، الأمر الذي يصعب معه التنبّؤ بوجهته المستقبليّة، ولاسيّما أنّ هذه العلاقة تحتكم إلى أبعاد أكثر عمقاً من الاختلاط نفسه.

٢ ـ ٣ ـ العلاقات الأسريّة

يتّضح ممّا سبق بعض ملامح الأسرة في مجتمع الانتفاضة، في كثير من مستويات واقعها، بما تعنيه من استمرار بفعل التحوّلات التي حدثت في حياتها قبل الانتفاضة.

ويسعى هذا المحور إلى الكشف عن أهمّ خصائص الأسرة الفلسطينية في مجتمع الانتفاضة، والتّركيز على بعض التحوّلات التي شهدتها مقارنة مع وضعها السّابق، وذلك من خلال أبرز مستوياتها، وهي:

أ ـ المستوى الاقتصادي:

لم تعد الأسرة الفلسطينية تشكّل وحدة إنتاجية اقتصادية، وبشكل خاصّ في القرى والمخيّمات، وفي أوساط الفقراء ومتوسّطي الحال وموظّفي قطاع الخدمات في المدن. ويؤشّر الوضع الاقتصادي للمجتمع على قوّة التشتّت الإنتاجي الحاصل في واقع الأسرة، وانتشار وتوزّع أبنائها على كافّة الأنماط الإنتاجية، ومصادر الدّخل المختلفة من أجل مستوى معيشي مستقرّ وآمن. ويقتصر وجود الوحدة الإنتاجية لبعض الأسر على مالكي الورش الكبير والصغيرة في المدن، إذ يعملون فيها بشكل أسري ـ وراثي منذ زمن بعيد.

ويتّضح من سياق الواقع الاقتصادي لمجتمع الانتفاضة تحقيق إنجازات هامشيّة في مستوى المحاولات الهادفة لإعادة الاعتبار للوحدة الأسريّة الإنتاجيّة، الأمر الذي اقتصر على مجال فعل «الاقتصاد المنزلي» في بعض القرى، وارتطم في المخيمات والمدن

والقرى بصلابة وحتميّة التشتّت الإنتاجي القائم من أجل مجاراة نمط الاستهلاك السّائد، وسعياً من أجل الحفاظ على مستوى المعيشة المقبول اجتماعيّاً. وهو الأمر الذي تعبّر عنه ظواهر الهجرة المتفاقمة للخارج وارتفاع معدّلات البطالة في المجتمع، والاستجابة التلقائية والسريعة لتقلّبات الواقع الاقتصادي في كافّة الاتّجاهات، والتأثر الفوري بخطط الآخر الاقتصاديّة وتغيّرات المحيط الاقتصاديّة.

ب ـ المستوى الاجتماعي:

يعتبر البعد الاجتماعي للأسرة والعائلة الأكبر، آخر وأقوى التّحصينات التي تواجه تقلّبات الظّروف المختلفة، وهو البعد الذي تتجمّع فيه كافّة مفاعيل الأبناء وآثار سلوكهم في مختلف المجالات والمواقع. ويمكن توضيح ذلك من خلال المداخل التّالية:

(١) **الأسرة بين النووية والممتدّة:** استطاعت قسوة ظروف المعيشة إحداث أكبر التحوّلات في الرّوابط الأسريّة، إذ تكاد تختفي من المجتمع ظاهرة الأسرة الممتدّة بمعناها الأكاديمي، لصالح المزيد من تكوّن الأسرة النووية المستقلّة اقتصاديّاً وسكنياً عن أصلها الأبويّ أو العائلي، الأمر الذي ولّد تنافساً اقتصادياً حادّاً في المجتمع، ووصل إلى درجة الأنانيّة الاقتصاديّة في أدقّ دوائر علاقات القربى، فقد يجد الباحث مثلاً أخاً ثرياً يتمتّع بدخل مرتفع، بينما يعاني والده أو أخوه أو أخته من كافّة أنواع الحرمان. وما المشاكل الحادّة التي يشهدها المجتمع عند اقتسام الأرزاق بين الورثة إلّا تعبير عن هذه الأنانيّة.

ومن مفارقات المجتمع الفلسطيني أنّ هذه التغيّرات لاتزال مغلّفة بثقافة الأسرة الممتدّة في كلّ ما يتّصل بأشكال التّضامنات المعنوية، بسلبها وإيجابها، وبشكل أكيد في مجال شرف العائلة وقيمها حيث تبرز الوحدة الاجتماعية بين الأفراد وتعبّر عن قوّتها أحياناً بطريقة العصبية العائلية. وبينما يملك الفرد محصلة جهوده الاقتصادية بإنجازاتها وإخفاقاتها، تتحمّل الأسرة في المجتمع النتائج الاجتماعية التي تترتّب على السّلوكيات الشّاذة لأفرادها المستقلّين. ولعلّ هذا الوضع يفسّر نجاح الانتفاضة في مجالات التّضامنات الاجتماعية، وإخفاقها في تحقيق تكامل اقتصادي أسري حقيقي.

وإلى جانب ذلك حقّقت الانتفاضة تحوّلاً ملموساً في وضع الأسر النووية لصالح المزيد من الارتباط بالعائلة، اقتصادياً وتضامنياً. ويحدث أن تنتقل الأسرة النوويّة إلى

السّكن في بيت الأب أو الأم، أو تنتقل زوجة الشّاب المعتقل أو الشهيد أو المبعد إلى السكن في بيت والد زوجها أو في بيت أبيها. كما أنّ واقع المجتمع قد حدّ من انتشار المزيد من الأسر النوويّة، إذ يقيم الأزواج الشباب الفقراء إلى جانب العائلة، بما يؤشّر لتحقيق المزيد من «التّماسك العائلي» في المجتمع، بجوهر الدفاع عن الذّات ويساهم في تقوية اللُّحمة الاجتماعيّة بين الأسر.

ولايزال هذا الطّراز من الأسر النوويّة المتحوّلة، والأسر الممتدّة الانتقاليّة يشهد تحوّلات مستمرّة في كثير من الاتجاهات، بينما «تختفي بالتّدريج ظواهر التّكافل الاجتماعي العامّ من المدن والقرى، ولايزال يقتصر وجودها على بعض الأوساط في القرى، أي أنّ التكافل المعيشيّ قد تحوّل بدرجة كبيرة من طابعه المجتمعي العامّ إلى طابع التّعاون بين أفراد الأسرة الواحدة»(١).

(٢) **أبويّة الأسرة**: أدّت ظروف المجتمع الفلسطيني المعيشية إلى دفع غالبيّة أفراد الأسرة الواحدة من الذّكور إلى سوق العمل، فأحدث ذلك استقلالاً مبكّراً للشّباب عن أسرهم قبل الانتفاضة، في حين بقي الآباء يمارسون سلطتهم على زوجاتهم وأبنائهم، ويكدّون من أجل تأمين مصدر دخل يعيل أسرهم ويقوم بمهمّة تعليم أبنائهم. ويختلف وضع هذه الأبويّة من منطقة لأخرى، ومن فئة لأخرى. وتبرز حدّتها بشكل أقوى في أوساط فئة الموظّفين ذويّ الدّخل الشهريّ الثّابت، سواء الذين يعملون في مجالات قطاع الخدمات على اختلافها، أو كموظّفين في التربية والصّحة والمؤسّسات الرسمية، إذ يوجّهون أبناءهم إلى الدّراسة والتّعليم ويقرّرون في الغالب مسار حياتهم الاجتماعي والسّياسي وطبيعة تخصّصاتهم وما ينسجم مع المكانة المرغوبة، ويقف الأب في هذه الحالة على رأس هرم السّلطة، يليه الأولاد الذّكور، ثمّ الأمّ ثمّ البنات.

لقد أحدثت الانتفاضة تحوّلاً بارزاً في مجالات نفوذ السّلطة الأبوية، إذ امتدّت ظاهرة التمرّد الشّبابي السّياسي لتحدث تمرّدات شبابيّة اجتماعيّة في المحيط الأسري، وداخل الأسرة نفسها. بينما لاتزال الفتاة تخضع لهذه السّلطة البطريركيّة المغلّفة بالعادات والتّقاليد والقيم الاجتماعيّة والثّقافيّة العامّة التي تستمدّ من الدّين أهمّ مرتكزاتها. وفي الوقت الذي يمثّل فيه الأبّ دور السّلطة الحاكمة والقمع والإرشاد

---

(١) من مقابلة مع أحد المواطنين المطّلعين على أوضاع مجتمع الانتفاضة، وقد طلب عدم ذكر اسمه، جنيف، ١٩٩١.

والقرارات والأوامر الصّارمة، تمثّل الأمّ دور الحنان والشّفقة والانحياز لمطالب الأبناء والبنات، إذ يسهل في الغالب على الابن أن يقدّم طلبه بشأن حاجة ما لأمّه أوّلاً لا لأبيه.

ج ـ المستوى السّياسي:

لا تشكّل العائلة في مجتمع الانتفاضة وحدة سياسيّة انتمائيّة، بل تتوزّع انتماءات أفرادها على كافّة الاتجاهات الفكرية الموجودة في المجتمع. وإلى جانب التحوّلات الكثيرة التي سبق ذكرها في هذا المجال، لاتزال العائلات الفلسطينية تحافظ على اجتماعاتها الشّعبيّة وتقوم بنقاش آخر التطوّرات المحليّة والذّاتيّة، وتقوم بمهمّة إصلاح ذات البين، بما يعبّر عن قوّة نفوذ للوجهاء والمسؤولين العمليين عن هذه العائلات. ويعبّر مفهوم «الديوان» عن مواصلة العائلة لممارسة نفوذها التّقليدي، واتّخاذ القرارات الاجتماعيّة سواء في وقت السّلم أو في أثناء بروز مشكلة مع عائلات أخرى.

ويتّضح الوجه الإدماجي للعائلة من خلال مشاركة أبنائها الجماعيّة في المناسبات الاجتماعية المختلفة بأفراحها وأتراحها.

يتّضح ممّا سبق، أنّ مجتمع الانتفاضة قد مارس كثيراً من الأشكال الإدماجيّة والتّمايزيّة، وبطريقة راوحت بين العفويّة والتلقائيّة الشعبيّة، والراديكاليّة القسريّة، والتطرّف الحادّ في الاتّجاهات المتعاكسة، والتّصالح الثّقافي والقيمي مع ما هو قائم. بينما أخفق المجتمع في مدّ رؤيته الاجتماعيّة للمستقبل، وأهملت النّخب السياسيّة مجمل التحوّلات الاجتماعية، وتركت أمر تشكّلها للصّدفة وللمزاج الشعبي العام.

وفي المحصلة فإنّه لا مندوحة عن التنسيق الواعي بين الوعود التي لا بدّ من طرحها من أجل الوصول إلى الاستقلال، والإنجازات الواقعية التي لا بدّ من تنفيذها حالما يتمّ الوصول إليه بالفعل، والمناهج والخطوات التي يمكن تجسيدها وتنفيذها، والمجالات التي لا بدّ من تحويلها كضروريّات مجتمعية في الطّريق إلى ذلك.

كما أنّ وجود الآخر يوفّر إمكانيّة تعبئة جزء من السكّان خلف المقاومة الشعبية، ولكن اكتساب الدّعم النّشط الحثيث من الشّعب كلّه عملية شاقّة حافلة بالآلام، ولا يمكن ترك هذه الأمور للصّدفة ولا يمكن الرّكون فيها إلى الترتيبات الاجتماعيّة العاديّة.

الفصل الخامس

الحركات والأحزاب الإسلاميّة

الفصل الخامس

الحركات والأحزاب الإسلاميّة

ملاحظات أساسيّة أوّليّة

إنّ أوّل ما يلفت انتباه الباحث في هذا الموضوع هو اختلاف التّسميات التي يستخدمها الباحثون كعناوين لجهدهم البحثي في هذا الجانب المجتمعي. فبينما يستخدم د. زياد أبو عمرو مفهوم «الحركة الإسلاميّة في الضفّة والقطاع» يستخدم ربعي المدهون مفهوم «الحركات الإسلاميّة»، وتستخدم هالة مصطفى مفهوماً آخر هو «التيّار الإسلامي في الأرض المحتلّة». وتشكّل هذه التسمية «الحركات والأحزاب الإسلامية...» محاولة للتّذكير بأهميّة الدّقة في اختيار المفهوم للتّعبير عن الظّواهر ومجالات البحث، وذلك وفقاً للاعتبارات التّالية:

(١) لا يوجد في المجتمع الفلسطيني تيّار إسلامي واحد أو «اتّجاه إسلاميّ» واحد، أو «حركة إسلاميّة» واحدة أو «حزب إسلاميّ» واحد، بل يتوزّع واقعه الدّيني المنظّم والمؤطّر على كثير من التّسميات بكلّ ما تحمله من دلالات فكريّة ونظريّة متمايزة، وأهمّها:

أ ـ جماعة الإخوان المسلمين: وهي الامتداد الفلسطيني لحزب الإخوان المسلمين الأمّ، الذي «تمّ تأسيسه عام ١٩٢٨ في مدينة الإسماعيليّة في مصر، على يد حسن البنّا ومجموعة صغيرة من رفاقه... حيث قام سعيد رمضان أحد قادة الإخوان المسلمين، بافتتاح أوّل فرع للجماعة في القدس في ٢٦ تشرين الأوّل (اكتوبر) عام ١٩٤٥، وبمساعدة الجماعة في مصر جرى افتتاح أفرع أخرى للإخوان في فلسطين»[1] مستفيدين من العلاقة القويّة بين الجماعة الأمّ والقضيّة الفلسطينيّة منذ بداية الغزو الإحلالي لفلسطين.

وتعتبر هذه الجماعة الأكثر قدماً، والأكثر عدداً وقوّة ونفوذاً في المجتمع الفلسطيني بالنّسبة إلى الحركات الأصوليّة الأخرى، وغالباً ما يستخدم أتباعها مفهوم «الحزب» أو «الجماعة» للتّعبير عن إطارهم التّنظيمي.

---

(١) زياد أبو عمرو، «الحركة الإسلامية في الضفّة الغربية وقطاع غزّة»، دار الأسوار، عكّا، ١٩٨٩، ص ١٩ ـ ٢١.

ب ـ حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، وهي الذّراع السّياسي والمقاوم لجماعة الإخوان المسلمين، وقد تمّ تأسيسها في بدايات الانتفاضة، وأصدر الآخر قراراً بحظرها، وأصبح حامل عضويّتها يحاكم في المحاكم الإسرائيلية.

ج ـ حركة الجهاد الإسلامي: تتباين اجتهادات الباحثين حول منشأ حركة الجهاد الإسلامي في المجتمع، فيقول بعضهم بإخوانيّة نشأتها، أيّ أنّها انطلقت من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين، كما يؤشّر لذلك د. أبو عمرو، والبعض الآخر يرجع هذا المنطلق إلى حركة فتح، باعتبار العلاقة الوطيدة في بعض أجنحتها بالحركة. بينما يوضح «عبد العزيز عودة» أحد المؤسّسين لهذه الحركة ـ وقد أبعدته سلطات الآخر عن مجتمع الانتفاضة ـ هذا الأمر بقوله: «نحن لم نخرج من «فتح» رغم أنّ قليلاً أو بعضاً من إخواننا عاشوا التجربة الوطنيّة بكامل أبعادها، كما لم نخرج من «تنظيم» الإخوان المسلمين كما ظنّ كثيرون، رغم أنّ كوادرنا الحديثة عاشت التّجربة... إنّنا لم نكن امتداداً أو انشقاقاً تنظيميّاً لأحد أو عن أحد.. لم نأتِ من السّياسة إلى الإسلام كما سألنا البعض مرّة، ولم نأتِ من فلسطين إلى القرآن... فمع مطلع الثّمانينات كان أبناء حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين يحدّدون هويّتهم وموقعهم ودورهم... وخلال شهور قليلة كان هناك تيّار جهادي يتشكّل في الشّارع الفلسطيني المتعطّش للإسلام المجاهد»(١).

د ـ الاتّجاهات الإسلاميّة الأخرى وتتمتّع بحضور هامشيّ في المجتمع، وأهمّها: «حزب التّحرير الإسلامي، وجماعة «التبليغ والدّعوة»، وجماعة «السّلفيين»، وجماعة «التكفير والهجرة»، وغيرها.

(٢) إنّ اشتراك هذه الحركات والأحزاب واتّفاقها على العودة إلى الدّين الإسلامي كمرشد ودستور للحياة، لا يبرّران إدراجها في البحث تحت مفهوم تعريفي واحد، كتيّار أو اتّجاه أو حركة... إلخ، ولاسيّما أنّها تتمايز فيما بينها في كيفيّة تحقيق هذه العودة، وفي تفسيرها للنّصوص، وفي رؤيتها لعلاقة النّظرية بالممارسة الدّينية وممارسة «الإسلام السّياسي»، وغير ذلك من أوجه الاختلاف. ومن جهة أخرى فإنّ هذه الاتّجاهات المتمايزة مواقفاً وحجوماً وتوجّهات سياسيّة لم تشكّل حتّى اللّحظة تيّاراً إسلاميّاً موحّداً، أو جبهة إسلاميّة أو أيّ نوع آخر من أنواع الائتلاف السّياسي أو

(١) عبد العزيز عودة، في مقابلة مع مجلّة «مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين»، بيت المقدس للصّحافة والنّشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٩، ص ٦ ـ ١٢.

الإيديولوجي، بل نجدها قائمة بذاتها في واقع المجتمع. فعلى سبيل المثال لا الحصر فإنّ لكلّ من حماس وحركة الجهاد الإسلاميّ نداءاتها المختلفة والمتناقضة.

(٣) وبناء على ما تقدّم فإنّ عنوان هذا الفصل يحاول تلخيص هذه السّمات، ويبرز خاصّية التّمايز والانسجام في واقع هذه الحركات والأحزاب.

وفي الوقت نفسه يجمع غالبيّة الباحثين الذين اهتمّوا بهذا الموضوع، على أنّ هذه الحركات والأحزاب لم تكن تحظى قبل السّبعينات بوجود سياسيّ هام. «ولكن منذ أواسط السّبعينات وحتّى اليوم وهذه الحركة ونفوذها في نمّو مستمرّ حتّى أصبحت تشكّل طرفاً رئيسيّاً من أطراف القوى السّياسية المتواجدة على السّاحة في الضفّة الغربية وقطاع غزّة»(١). «وربّما جاءت «الصّحوة الإسلاميّة» عند الفلسطينيين متأخّرة بعض الشّيء عنها في البلدان المجاورة، فحتّى عام ١٩٧٧ لم يكن هناك نشاط إسلاميّ - سياسيّ واضح في المجتمع الفلسطيني باستثناء بعض الأعمال الفرديّة»(٢).

لقد مثّل الإعلان عن ميلاد «حماس» نقطة تحوّل بارزة في مسار مجتمع الانتفاضة عامّة، وفي واقع حياته الدّينية بشكل خاصّ. إذ تعتبر البلورة الأكثر وضوحاً من غيرها في مجال التأكيد على النزعة الدّينيّة، والطّابع الإسلامي للمجتمع، وكبعد مكوّن في هويّته، كما أنّها تمثّل إعلاناً عامّاً عن حقيقة حجم الإخوان المسلمين في الضفّة وغزّة، وقوّة نفوذهم في أوساط السكّان، الأمر الذي يعبّر عن وجود صيغة جديدة لخارطة القوى المحلّية وعلاقاتها، فبات من غير الممكن والحالة هذه النّظر إلى المجتمع عبر العدسات التّقليدية الخالصة للوطنيّة والقومية والأممية الإيديولوجيّة.

وبسبب تعدّد الدّراسات التي تناولت موضوع «الإخوان المسلمين» بالتّحليل، سواء بأصوله التّاريخية أو بعلاقته بالقضيّة الفلسطينية، وبسبب ما يتطلّبه الالتزام بمنحى البحث من حيّز وجوانب اجتماعية، فإنّ هذه المحاولة لا تتّخذ وجهة الأحداث التاريخية البعيدة التي رافقت تشكّل هذه الحركات والأحزاب(٣)، بل ستهتمّ في ضوء ذلك بدراسة طبيعة وخصائص وسمات ومواقف هذه الاتّجاهات، وذلك من خلال المستويات الكبرى التّالية:

---

(١) زياد أبو عمرو، المصدر السّابق، ص ١١.

(٢) إياد البرغوثي، «م.ت.ف، حماس - الانتفاضة»، مجلّة الفكر الجديد، مكتب الرّاية للدّعاية والنّشر، حيفا، عدد ١ - ١٩٨٩، ص ٢٤.

(٣) أنظر: ربعي المدهون، «الحركة الإسلاميّة في فلسطين، (١٩٢٨ - ١٩٦٧)»، شؤون فلسطينية، عدد ١٨٧، ١٩٨٨.

١ ـ الإخوان المسلمون والمجتمع الفلسطيني

يبرز الفصل الثّاني علاقة فلسطين بالأديان السّماوية الثلاثة، ويؤشّر بأكثر من طريقة إلى اتّجاهات بروز الأيديولوجية الدّينية في مجتمع الانتفاضة، إذ يتّضح أنّ مجمل تفاعلات السكّان مع تشكيلات مجتمعهم ومع المحيط الخارجي قد أدّت إلى بروز التبنّي الفعلي لهذه الإيديولوجيا في أوساط الغالبيّة المسلمة، لا في أوساط الأقلّية العدديّة المسيحيّة مثلاً. بينما ترجّح النّماذج العالميّة والتّجارب البشريّة أن حالة انغلاق الجماعات وتأطيرها لنفسها على الأساس الدّيني تنتشر في أوساط الأقلّيات الموجودة في المجتمعات لا في أوساط الأغلبيّة حيث تدفعها عوامل عدّة مختلفة إلى بناء تنظيماتها المحلّيّة على أساس أدلجتها للدّين، «ففي بلاد تهيمن عليها الكاثوليكيّة أو البروتستانتيّة نرى الأقليّات الإسلاميّة تظهر تمسّكاً بأهداب الدّين لم يكن مألوفاً من قبل، ونرى الأعياد الإسلاميّة تنشط وتقوى، فالمسلمون يدافعون عن أنفسهم ضدّ التعصّب المتطرّف المعهود في الكاثوليك...»[1]، وما «الوكالة اليهودية» إلاّ التّعبير السّياسي عن هذا الواقع الذي جسّمه «الغيتو» اليهودي في المجتمعات الأوروبيّة، في حين أنّ «دولة إسرائيل» ذات الأغلبيّة اليهوديّة، التّي فصلت الدّين عن الدّولة في المجالات الحكوميّة الرّسمية، لاتزال تتمسّك بطابعها اليهوديّ بكلّ ما يترتّب عليه من خصائص ومواقف.

وبالرّغم من تعرّض المسيحيّين الفلسطينيّين لنفس الممارسات الإسرائيلية التي لا تميّز بين الأفراد على أساس ديانتهم فإنّ أتباع الدّيانة المسيحية لم يعكسوا أنفسهم كأقلّيّة ولا كأقليّة دينيّة، ولم يقدموا على تشكيل إطار جماهيري يعتمد الدّين المسيحي كإيديولوجيا، من قبيل «حزب الإخوان المسلمين» مثلاً. كما لا توجد في المجتمع حركات سياسيّة ترتبط بالجمهور المسيحي دون سواه. وإنّما يبدي المسيحيّون اندماجاً واضحاً بمجمل حركة المجتمع واتّجاهاته ومواقفه، ويعبّرون عن أنفسهم من خلال الأطر والقوى الوطنيّة الموجودة، وتتّخذ سلوكيّاتهم ومواقفهم طابعاً علمانيّاً توحيديّاً.

ولا يدخل الدّين بشكلٍ عام كعنصر مكوّن لهويّة الفرد في المجتمع إلى مجالات العلاقة الاجتماعية بمعناها الواسع بين الأفراد، ولا يتدخّل التّساؤل عن ديانة الفرد في صياغة العلاقات الاجتماعية، «ويحدث أن يجد الباحث أصدقاء فلسطينيين يكتشفون

---

(١) فرانتز فانون، «معذبو الأرض»، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطّليعة، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٥٤.

بعد مضيّ سنوات طويلة على علاقتهم أن أحدهم مسلم أو مسيحيّ»، وغالباً ما يكون ذلك بطريقة عرضيّة غير مدروسة. وتسود في المجتمع علاقات الأخوّة والتّضامن والتّسامح بين أتباع الدّيانتين وفقاً للمنظور الحضاريّ الوطنيّ.

بحث كثير من المهتمّين في أسباب نشوء وتكوّن الاتّجاهات الإسلاميّة في المجتمع الفلسطيني، ويساهم بعضهم بإضافات فكريّة قيّمة في هذا الموضوع، بينما اتّخذت كثير من الدّراسات طابعاً وصفياً لواقعها، أو سردياً تاريخياً، أو تحليلياً سياسياً، ولاتزال السّاحة الفكريّة الفلسطينيّة تفتقر إلى دراسات سوسيولوجيّة لهذه الاتّجاهات. كما تغلب الصفة التجميعيّة الشّكليّة على بعض الدّراسات التي حاولت البحث في عوامل اتّساع نفوذ الحركات والأحزاب الإسلاميّة، إذ اعتمدت تقسيمة كلاسيكية لمنهج تناولها، تتوزّع على العوامل الدّاخلية والخارجيّة التي تصلح في الغالب لتفسير وتحليل كثير من الظّواهر والخصائص المجتمعيّة، لا لتحليل «الصّحوة الإسلاميّة» وحسب في المجتمع. ولا يتوجّه النّقد هنا إلى أهميّة هذه العوامل، بل إلى طريقة الباحثين في إدماجها في تحليلاتهم دون تبيان أدوارها وسلّم أهميّتها كلّ سحب صلته بالحالة موضوع البحث. وهو الأمر الذي سنحاول دراسته من خلال تناول أهمّ العوامل والمناخات التي ساهمت في اتّساع نفوذ «جماعة الإخوان المسلمين» في المجتمع الفلسطيني، وهي على نوعين:

أ ـ العوامل المساعدة:

(١) «كان لانتصار الثّورة الإسلاميّة في إيران أثرٌ هامٌّ على الحركات الإسلامية في كلّ مكان بما في ذلك الحركة الإسلاميّة في الأرض المحتلّة. إذ جاءت هذه الثّورة لتقدّم برهاناً بإمكانيّة انتصار الإسلام على الظّلم والقهر وإقامة الدّولة الإسلاميّة»(١).
«إنّ الجماهير التي فرحت لانتصار ثورة إيران، بعد حزن استغرق مئات من السّنين، لم تكن فرحتها فقط لسقوط نظام الشّاه باعتباره نظاماً متعلّقاً بالغرب الذي عانت منه شعوبنا في مرحلة الغزو والاحتلال الثّقافي والتّشريعي والاقتصادي والسّياسي الأمرّين، وإنّما كان العامل الأساسيّ في فرحتها أنّ انتصار هذه الثّورة على الشّاه يمثّل انتصار الذّات الحضارية لهذه الشّعوب على الاحتلال الحضاريّ الغربيّ ومحاولات الاحتلال

(١) زياد أبو عمرو، المصدر السابق، ص ٣٠

الحضاري الشيوعيّ على حدّ سواء لشعوب وبلدان العالم الإسلامي ومنه العالم العربي»[1].

كما «أنّ ظهور الخميني وانتصار الثّورة الإسلاميّة في إيران وجدا أرضاً خصبة بين كثير من الفلسطينيين. فقد نظروا بارتياح كبير للنّجاحات التي حقّقها الإسلام إزّاء الخلافات المريرة ما بين الحكّام العرب...»[2].

وقد حظيت الثّورة الإسلاميّة في بداياتها بكافّة أشكال الدّعم الفلسطينيّ، إذ ساهمت الثورة الفلسطينيّة بطرق مختلفة في نجاحها، وكان الزّعيم الفلسطيني «ياسر عرفات» من أوائل الرّؤساء الّذين زاروا طهران بعد انتصار الثّورة، إذ لم تقتصر هذه العلاقة على الاتّجاهات الإسلامية وإنّما شملت كافّة الفلسطينيين. ولعلّ انتصار الثّورة في إيران في مرحلة اتّفاقيّات كامب ديفيد وزيارة السّادات للقدس، قد رفع من وتيرة هذه العلاقة، الأمر الّذي لم يدم طويلاً بسبب التّباين الواضح في مواقف الاتّجاهات الإسلاميّة نفسها إزّاء نظام الحكم في إيران. ففي إشارة لجماعة الإخوان المسلمين يقول ساتلوف «وعندما ساء حال الثورة الإسلاميّة في أعين كثير من العرب السنّيّين، حدث هبوط مماثل في جاذبيّة المجموعات الإسلاميّة في المناطق. كما أنّ القوائم الانتخابية الجامعيّة أشارت إلى انخفاض مؤيّدي الاتّجاه الإسلامي في مطلع الثّمانينات»[3]. بينما ترتبط حركة الجهاد الإسلامي بعلاقة قويّة مع النّموذج الإيراني دون أن تكون امتداداً له. وتفسّر مصادر هذه الحركة بعض أبعاد هذا النّموذج بقولها: «لقد ضربت الثّورة الإسلامية في إيران لأنّ مشروعها في جوهره لم يكن متوجّهاً نحو تطبيق الشّريعة في إيران فقط، بل نحو إشعال ثورة إسلاميّة في كلّ أنحاء العالم الإسلامي، تطرد النفوذ الغربيّ وتقيم قواعد نهضة واستقلال حقيقيين، أو تتحرّك نحو إقامة نموذج إسلاميّ تتجلّى فيه قيم الإسلام في مواجهة النّموذج الغربي الرأسمالي الليبراليّ»[4].

---

(١) خالد الحسن، **إشكاليّة الديمقراطيّة والبديل الإسلامي في الوطن العربي**، دار البراق للنشر، تونس، ١٩٩٠، ص ١٨٤.

(٢) روبرت ساتلوف، «الاتجاه الإسلامي في الانتفاضة الفلسطينيّة»، ترجمة عبد المنعم العالم، في **مجلّة الفكر الديمقراطي**، عدد ٩ ـ ١٠/١٩٨٩، ص ١٨١.

(٣) روبرت ساتلوف، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٤) «نشرة الإسلام وفلسطين». غير دوريّة، تصدرها حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، بيروت، العدد ٣٧ ـ ١٩٩١/٣٨، ص ٧.

تخفي هذه المواقف الإيديولوجية البعد الحقيقي للدّعم الفلسطيني العام للثّورة الإيرانية، والارتياح الشّعبي لانتصارها، وهو البعد الذي مثّله سقوط الشّاه بحدّ ذاته، كأقوى حليف للآخر وأمريكا، وعزّزه التّفاؤل الفلسطيني الأوّليّ، والتّعويل المنطقيّ على الدور المنتظر لهذه الثّورة الإسلامية في تحرير فلسطين ومقدّساتها، وهو الأمر الذي تؤكّده حدّة التّراجع في الموقف الفلسطيني العامّ تجاه الثورة الإيرانية عندما ساءت علاقتها مع (م.ت.ف) وتبيّنت علاقتها مع الآخر نفسه. وتشكّل هذه الرؤية المدخل العملي لتقييم تأثيرات الثورة الإسلامية على الفلسطينيين عامّة وعلى الاتجاهات الإسلاميّة خاصّة، بما يؤكّد أنّ الوعي الجماهيري الفلسطينيّ قد ربط بين الثورة وإسلاميتها من جهة وبين احتلال مقدّساته وتحريرها من الجهة الأخرى، لا من منطلق إعادة الاعتبار للبعد الحضاريّ الذّاتي كما تضخّمه بعض الاستشهادات السّابقة ذات البعد الإسقاطي الإيديولوجي. وتبقى الطّريقة التي وظّفت بها الاتّجاهات الإيديولوجيّة الإسلاميّة لأبعاد هذه الثّورة في تعزيز مواقعها الجماهيريّة قضيّة متمايزة ومختلفة عن ذلك، وتحتاج إلى بحث أكثر عمقاً وتفصيلاً، ولاسيّما أنّ إمكانيّات التّوظيف قائمة بالنّسبة إلى كافّة القوى في المجتمع، كلّ حسب منظورها الخاصّ ورؤيتها لهذه الثّورة.

(٢) تتلقّى جماعة الإخوان المسلمين أشكالاً متعدّدة من الدّعم المالي والمساندة من قبل بعض الأنظمة العربية، أبرزها دول الخليج العربي التي تزوّد ماليّاً بعض الاتّجاهات الإسلاميّة في الوطن العربي، ولاسيّما في أوساط الفلسطينيين، تحت شعار التوجّه الإسلاميّ، كما تقدّم التّسهيلات لحركة أتباع هذه الجماعة وقيادتها، ولاسيّما في مجال نشر دعوتها في أوساط الجمهور الفلسطيني المقيم في هذه الدول، وترعى عدداً كبيراً من مشاريعها الإجتماعيّة المحليّة والعالميّة. ولا مجال هنا لحصر كافّة تشعّبات هذه العلاقة وارتباطاتها، ولاسيّما أنّها تخضع لتحليلات واجتهادات مختلفة، فمثلاً يفسّر علي الكنز علاقة التيّارات الإسلاميّة عامّة بدول النّفط، في مجال العلاقة بين العروبة والإسلام قائلاً: «لقد كانت العروبية والإسلاميّة تمثّلان حيّزين متناقضين، لأن الثّانية استعملت من قبل الأنظمة الملكية النفطية للقضاء على المشروع التحرريّ الذي تحمله الأولى»[1].

---

(١) علي الكنز، في حرب الخليج ومستقبل العرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧.

وفي المستوى غير الرّسمي تتمتّع جماعة الإخوان المسلمين بدعم وتأييد واسعين من قبل الأحزاب والاتّجاهات الإسلاميّة الموجودة في الوطن العربيّ، وغالباً ما يتمّ تنسيق جهود ومواقف هذه الاتّجاهات إزاء كثير من القضايا والمواضيع.

(٣) يبني بعض الباحثين علاقة طردية بين اتّساع نفوذ الحركة الإسلامية عامة، وجماعة الإخوان المسلمين خاصّة، وبين تراجع أطراف الحركة الوطنية الفلسطينية. ويتمّ في هذا السّياق استخدام مقولات من قبيل: «وصول الحركة الوطنية الفلسطينية إلى طريق مسدود»، «وتخلّي هذه الحركة عن الكفاح المسلّح»، «ومسلسل التّنازلات السّياسية المجّانية الذي تقدّمه (م. ت. ف) وتنازلها عن تحرير كلّ التّراب الفلسطيني»، «واعتراف (م. ت. ف) بإسرائيل»، «وكثرة المشاكل التي تعاني منها فصائل المنمة في الدّاخل والخارج»، «والطّابع البيروقراطي الوظيفي في تعامل (م. ت. ف) مع الجماهير»... إلخ.

ومن جهة أخرى «يتصاعد نفوذ «حماس» (حركة المقاومة الإسلامية)، بوجه عرفات كلّما تبدّدت احتمالات التّسوية مع إسرائيل، أي بمعنى آخر، تجذّر التّصاعد الإسلامي بالتّفاعل - السلبي - مع التصلّب الإسرائيلي إزّاء مشاريع التّسوية،...»[1]. والافتراض في هذا المجال هو أنّ بعض التحليلات تقوم من جهة بتبسيط علاقة السّياسة بالجماهير «وبالإسلامية»، وتبرز من جهة ثانية جوانب في معادلاتها على حساب أخرى، وهو ما يمكن تناوله في مستويين:

(أ) السّياسي: ليس دقيقاً القول بأنّ مجمل التحوّلات التي حدثت في مواقف المنظمة السياسيّة، قد أدّت إلى اهتزاز صورتها في أذهان الجماهير، ولاسيّما أنّ الحركة الوطنية الفلسطينيّة لاتزال تحظى بتأييد الغالبية العظمى من السكّان، وأنّ الجمهور يلتفّ حول المنظّمة كممثّل شرعي ووحيد، ويعبّر عن مواقفه إزاء كثير من هذه التحوّلات بالأفراح والابتهاجات الشعبية، كما حدث إزاء دورة المجلس الوطني الفلسطيني الذي انعقد في الجزائر عام ١٩٨٨، إذ تمّ الإعلان عن قيام الدّولة الفلسطينيّة المستقلّة والموافقة على قراري ٢٤٢، ٣٣٨ كمنعطف حادّ في السّياسة الفلسطينية. بينما تبنّى «جماعة الإخوان المسلمين» مواقف مختلفة تماماً في تعاملها مع هذه الموضوعة. ومن الجدير بالتّذكير هنا أنّ هذه الجماعة لم تدخل المعترك السّياسي إلاّ

(١) دلال البزري، في حرب الخليج ومستقبل العرب، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

خلال الانتفاضة، وعن طريق تشكيلها «لحماس» وكتابة ميثاقها حول فلسطين في عام ١٩٨٩.

ومن الصّحيح أن هذه التحوّلات قد أحدثت بلبلة واضحة في أوساط الشّباب المنضوي تحت لواء المنظّمة نفسها، الأمر الذي يشكّل محوراً كاملاً للدّراسة، ولا مجال لمجرّد ذكره من أجل بناء نتائج بحثيّة كلية اعتماداً عليه وبهذه البساطة.

ولا يوجد بشكل عام مستوى واحد لمجمل تفاعلات السكّان السّياسية مع هذه التحوّلات، بل تتفاوت من تجمّع لآخر، ومن توجّهات لأخرى. فعلى سبيل المثال، وقفت «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» موقفاً رافضاً لمجمل هذه التحوّلات، فلماذا لم تتمكّن هذه الجبهة المنضوية في إطار المنظّمة من توظيف موقفها من أجل الحصول على نفوذ متزايد في الوسط الجماهيري، كما هو الأمر لدى الجماعة الإسلامية حسب قناعات بعض الباحثين؟ وهذا يؤشّر إلى هامشية الموضوع في علاقة «حماس» السياسية بالجماهير، ويدلّل على وجود عناصر مساعدة أخرى أكثر أهمية.

(ب) الجماهيري: وهو لأهميّته يدخل في إطار العوامل الأساسية لا المساعدة فقط، ويتلخّص في أمور عديدة أهمّها:

(١) تعاني فصائل المنظمة من فجوات عميقة في علاقاتها مع الجمهور الفلسطيني، إذ يتركّز فعلها، وكادرها، ووجودها في مناطق محدّدة مثل منطقة رام الله ـ القدس، مع إهمال واضح للمناطق الأخرى ذات الكثافة السكّانية المرتفعة مثل منطقة غزّة وشمال الضفّة الغربية، كما تتركّز غالبية المؤسّسات المؤثّرة سياسياً في أوساط الجمهور في هذه المنطقة دون سواها، حتّى أصبحت تشكّل نقطة استقطاب كبيرة لكافّة الكادرات السياسية والنّشاطات الوطنية، وهو الأمر الذي أدّى إلى عدم تأطير القطاع الأوسع من الجمهور، وعدم رفع درجة تسييسه، وتطوير مواقفه وفقاً لمنظور المنظمة، وترك المجال رحباً أمام كادرات الإخوان المسلمين حتى تتفاعل مع الجمهور وتعمل على استقطابه، سواء كأنصار أو كأعضاء في الجماعة.

(٢) وتنبع البلبلة التي تحدثها التحوّلات السياسية الفلسطينية من الفجوة الثّقافية والتنظيمية بين مواقف المنظمة السياسية والوعي الجماعي للفلسطينيين، فمن ناحية تتفاوت فصائل المنظمة فيما بينها من حيث درجة تسييسها لعناصرها وأنصارها، كما تتفاوت فيما بينها من حيث الآليات التي تعتمدها في التّثقيف

السياسي لقواعدها المركزية، ومن ناحية أخرى غالباً ما يحدث التّناقض بين مواقف المنظّمة السياسية وبين الرّؤى التي تحملها التعبئة التّنظيمية، ذات البعد المبدئي دون محاولات تطويعيّة للمبادئ كما ترتسم في وعي القواعد الجماهيرية، وفقاً للرؤية السياسية المتحرّكة كما تمارسها المنظّمة. وهذا يُحدث تشوّهات عميقة وانفصاماً فكرياً واضحاً بين لغة التّخاطب مع الجمهور المقاوم وبين السّلوك السياسي لقيادة هذه الفصائل.

(٣) أدّت كثرة المشاكل التي حدثت داخل الفصيل الواحد، وفيما بين فصائل المنظمة، إلى زعزعة إيمان الجمهور بجدية هذه الفصائل ومقدرتها على تحقيق الأهداف الوطنية العامّة، كما ساهمت في تشويه صورتها المناضلة والموحّدة.

(٤) بالإضافة إلى ذلك فإنّ الانتفاضة قد جسّمت أوسع مجالات الاحتكاك بين الجمهور الفلسطيني وقيادته في الخارج، وبقصد أو بغير قصد، تسلّلت كثير من الظّواهر السلبيّة الموجودة في واقع المنظّمة إلى وعي الجمهور الفلسطيني. وبالرّغم من تداخل كثير من الأبعاد في رفع حدّة النقد الشعبي لذلك، إلاّ أنّ الظاهرة الأبرز هي الانتقادات الموجهة إلى سلوكها المالي وسلوكيّات بعض رموزها الأساسيّة خارج الوطن وداخله، في وقت تشتدّ فيه قسوة ظروف المعيشة في أوساط السكّان.

(٥) في المحصلة فإنّ وجود الحركة الوطنية الفلسطينية في موقع القرار الفلسطيني، وتصدّرها للمسؤوليات الوطنية المختلفة، وإشرافها على كافّة ميادين الفعل الفلسطيني، تدفع بها إلى الوقوع في بعض الأخطاء التي تحتمها الممارسة العمليّة والسياسيّة، كغيرها من الأطر المسؤولة عن مصير وواقع شعبها. بما لا يضفي طابع الشرعية على كثير من الممارسات الخاطئة التي يتوجّه إليها النّقد العام.

ب ـ العوامل الأساسية

وهي تمثّل البوتقة التي تتفاعل فيها كافّة العوامل السّابقة، والإطار الاجتماعي الذي يحدّد وجهة هذه التّفاعلات، وحركتها في مساراته المختلفة، والهياكل الذّاتية التي تقرّر مصير كثير من الأحداث، وتدفع بقوّة تأثيراتها الشّاملة إلى الوعي الجماهيري، بطريقة أكثر فاعلية واستقطاباً وحيوية.

ويلخصها عامّة مستويان كبيران هما:

(١) وجود الآخر

«إنّ المدرك لعلاقة أوروبا بالعالم الإسلامي، وقلبه الوطن العربي، منذ الحروب الصّليبية على الأقل ثمّ استعمار القرن التّاسع عشر الذي كان لا بدّ له لكي ينجح في أهدافه العالمية من استعمار بلدان العالم الإسلامي ومنه الوطن العربي، يعرف أنّ الاستعمار الأوروبي هاجم الإسلام واصفاً إيّاه بالتخلّف ليبرز استعماره له تحت ستار نشر الحضارة في شعوبه، وواصفاً عمليّته هذه بالتعمير والتّحضير. . .»[١]. وقد استخدم الاستعمار كافّة الطرق من أجل تحقيق مقولة «فرق تسدّ» وعزف على كافّة الأوتار التّقليدية في المجتمعات المستعمرة من أجل خلق تناقضات داخلية، وصراعات طائفية وسياسية تسهّل عليه مهمّة السّيطرة والاستغلال. «وبعد أن استعمل الإرساليّات التّبشيريّة ووضع بعض الجماعات في مواقع التمييز الاقتصادي والسّياسي والاجتماعي، أقام مؤخّراً إسرائيل كنموذج للكيانات الطّائفية. ومن الوسائل التي لجأ إليها الاستعمار الغربي تغذية الفكرة التي توصل إليها بعض المحلّلين المسلمين من أن الصّراع بين الغرب والعالم الإسلامي هو صراع ديني»[٢]. «إنّ الصّراع حول مستقبل العالم والبشرية ككل هو في الحقيقة بين طرفين رئيسيّين: الإسلام وشعوبه من جهة، والغرب الأطلسي وإدارته الاستعمارية من جهة أخرى، أمّا بقيّة الأطراف فليست أكثر من لاعبين ثانويين بما في ذلك اليابان والاتّحاد السوفياتي، وما تُعورف على تسميته بكتلة العالم الثّالث»[٣]. وفي تقييمها للمؤتمر الدّولي تقول حماس: «لا نرى أنّ تلك المؤتمرات يمكن أن تحقّق المطالب أو تعيد الحقوق، أو تنصف المظلوم، وما تلك المؤتمرات إلاّ نوع من أنواع تحكيم أهل الكفر في أرض المسلمين، ومتى أنصف أهل الفكر أهل الإيمان؟ ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النّصارى حتّى تتّبع ملّتهم. . .﴾[٤]» (آية قرآنيّة)».

يشكّل الدّين اليهودي بُعداً أساسيّاً للإيديولوجيا الصهيونيّة، «فالمغامرة اليهودية هي عنصرية قائمة على دين»[٥] وعلى أساس سيطرة جماعة دينية على حساب جماعات

---

(١) خالد الحسن، المصدر السابق، ص ٩٨.

(٢) حليم بركات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٥.

(٣) نشرة للجهاد الإسلامي، «الإسلام وفلسطين»، بيروت، عدد ٣٧ ـ ٣٨، ص ٨.

(٤) ميثاق حماس، ١٩٨٩.

(٥) مهدي عامل، القضيّة الفلسطينيّة في إيديولوجيّة البرجوازيّة اللبنانيّة ـ مدخل إلى نقد الفكر الطائفي، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٧٥.

وشعوب أخرى، وخلق وطن قومي لهذه الجماعة على حساب أوطان أخرى. ووتتمسّك دولة إسرائيل منذ إنشائها بالطّابع اليهودي لها. وتخطّط جيّداً من أجل الاستمرار في عكس هذا الطّابع على كافّة ممارساتها ومواقفها باتّجاه المجتمع الفلسطيني خاصّة والدول العربية عامّة. وإنّ افتعال كثير من الأحداث الدّموية حول المقدّسات الإسلامية منذ مطلع هذا القرن، لأمر يدلّل على هذا الإصرار الإسرائيلي في المحافظة على هذا الطّابع المتعمّد في مجال علاقتها مع الفلسطينيّين»[1]. «ففي يوم ١٩٦٧/٦/٦ دخل الجيش الإسرائيلي إلى ساحات المسجد الأقصى وفتح أبواب قبّة الصّخرة، ورفع علماً إسرائيلياً فوقها، وعندما تعذّر عليه فتح أبواب المسجد الأقصى أطلق قنبلة مدفع على الباب الرئيسي الذي تحطّم وتناثرت أجزاؤه وأصابت شظايا القنبلة المحراب، ومنع المسلمون من الدّخول إلى الحرم والصلاة فيه، وكانت المرّة الأولى منذ فتح صلاح الدين مدينة القدس التي لم تقم فيها صلاة الجمعة في المسجد الأقصى يوم ١٩٦٧/٦/٩، وعلى أثر ذلك تشكّلت «الهيئة الإسلاميّة العليا» في مدينة القدس، وهي لاتزال تعمل حتى الآن كأعلى هيئة إسلاميّة تهتمّ بشؤون الحرم المقدسي ورعاية الشؤون الدينية. . . وبعد احتلال القدس دعا وزير الأديان الإسرائيلي في حينه جميع رؤساء اليهود الدينيين من جميع أنحاء العالم إلى مؤتمر استمرّ عدّة أيّام، وقال فيه: «إن جبل البيت لنا»، ويقصد به الحرم القدسي الشريف، وأضاف: «إنّ جبل البيت لنا بحقّ الشرع وبحقّ الفتح، اشتراه أبونا داود، وجيش اسرائيل فتحه»[2]. ومنذ عام ١٩٦٧ واسرائيل تقوم بتأجيج المشاعر الدينيّة لدى الفلسطينيين، وتدفع بهم إلى اتّجاهات محدّدة. وعدا استمرارها في الترويج للشعارات «القديمة ـ الجديدة» التي تلخّص هذا التوجّه مثل مقولة «شعب الله المختار» وأرض الميعاد، ومحاولاتها لإعادة بناء الهيكل في موقع الحرم الإسلامي. . . إلخ، ولاتزال اسرائيل تفتعل الأحداث الدمويّة في المواقع المقدّسة للمسلمين والمسيحيّين، فبالأمس حدثت مجزرة الأقصى في شهر مايو ١٩٨٩، «وتعرّضت الأماكن المقدّسة في القدس المحتلّة لمحاولة استيطان

---

(١) ومن أهمّ الأحداث السابقة ما يعرف في التاريخ العربي الفلسطيني «بثورة البراق»، وهي الحادثة الدمويّة التي وقعت عام ١٩٢٩ بالقرب من حائط البراق الذي هو حائط «المبكى» عند الاسرائيليين.

(٢) صحيفة القدس العربي، عدد ٦٤٥، ١٩٩١/٦/٥ ص ٤. ويمكن في هذا المجال التذكير بحادثة إحراق المسجد الأقصى عام ١٩٦٨.

استهدفت حي النصارى في المنطقة الشرقيّة من المدينة، حين أقدم مئة وخمسون يهوديّاً متطرفاً بتاريخ ١١/٤/١٩٩٠ على احتلال بيت الضيافة التابع للبطريركيّة اليونانيّة والمعروف بفندق «مار يوحنّا». . . وقد أدّى احتلال الفندق إلى وقوع مصادمات ومواجهات بين المقدسيين وبضمنهم رجال الدّين المسيحي من مختلف الطوائف، من جهة، والمستوطنين والشرطة وحرس الحدود الاسرائيليين من جهة أخرى. . .»[١].

وتطول قائمة هذه الممارسات حتى تشمل حرمان المسلمين من التوجّه إلى الصلاة في المساجد أيّام الجمع، وبالذات في المسجد الأقصى، ومصادرة هويّات المصلّين، وترداد شعار «محمد مات خلف بنات»، ومصادرة ميكروفونات المساجد. . . وغيرها. وحدث أن «قام جنود إسرائيليون بدخول مسجد قرية سالم بالقرب من مدينة نابلس، في شهر آذار ١٩٨٩ وقام بعضهم بطلاء الكتابات الإسلاميّة والآيات القرآنيّة، وكتبوا بدلاً منها كلمات مثل «غولاني» وهو أحد ألوية الجيش الاسرائيلي، وقاموا بتحويل شعار «الله أكبر» إلى «الله رحل من هنا». . .»[٢].

ومن المؤشّرات الأعمق دلالة على هذا التوجّه الإسرائيلي الذي يرمي في جملة ما يرمي إليه، إلى دفع الفلسطينيّين نحو التطرّف الديني، كشرط مساعد لتبرير الطابع اليهودي للدولة العبريّة وهو توطين المتديّنين اليهود الأكثر تطرّفاً في مستوطنات الضفّة والقطاع، حيث يعرفهم السكّان من خلال «القبّعة» الصغيرة التي يعتمرونها كرمز للتديّن اليهودي، ولم تلجأ إسرائيل مثلاً إلى إسكان يهود ليبيراليّين في هذه المستوطنات التي تقع في الوسط العربي.

ويعبّر هذا التوجّه عن مساهمة الاسرائيليين وتدخلّهم المباشر في بلورة صياغات محدّدة للوعي الفلسطيني. . . فلقد نجحت إسرائيل إلى حدّ بعيد في المزج بين اليهوديّة كدين وكهويّة قوميّة، وكذلك في المزج بين اليهوديّة والصهيونيّة. ويعتقد الكثير من الفلسطينيين، مثقّفين ومتديّنين، بأن السرّ الكامن وراء نجاح الاسرائيليين هو تمسّكهم بدينهم، وهذا يجعلهم يعتقدون أنّه لا بد من عودتهم الصريحة إلى دينهم أيضاً. كذلك يعتقدون ان وجود إسرائيل لا يشكّل تهديداً للأرض الفلسطينيّة فقط، بل أيضاً للهويّة الوطنيّة والثقافة الفلسطينيّة التي يشكّل الاسلام عمودها الفقري. وكلّما زاد

(١) ربعي المدهون، «لاهوت فلسطيني ضد التهويد»، شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٠، ص ١٦١.
(٢) شابير وحاييم، الجيروزاليم بوست، ١٢/٤/١٩٨٩.

الاسرائيليـون من التطرّف الـديني اليهودي كـان ذلك داعيـاً للفلسطينيـين للعـودة إلى الأصول الإسلاميّة والتمسّك بها أكثر. إنّ وجود أشخاص من أمثال مئير كهـانا (قبـل قتله) والرابي ليفنغر يشكّل حافزاً للكثير من الفلسطينيّين للذهاب إلى الزاوية المقابلة.

وأبعد من ذلك يجمع غالبيّة الباحثين على أنّ إسرائيـل قد لعبت دوراً حيـويّاً في إبراز قوّة ونفوذ جماعة الإخوان المسلمين في الضفّة وغزّة، حيث اتّخذ وجودهم منذ عام ١٩٦٧ طابع المؤسسة التنظيميّة القانونيّة الخيريّة، المسموح بوجـودها من قبـل الآخر، تحت شعـار امتنـاعهم عن ممـارسـة أيّ نشـاط سيـاسي ضـدّه منـذ هـذا العـام وحتى الانتفاضة الفلسطينيّة. «ويعتقـد البعض أن موقف السلطات الاسرائيليّـة من الحركـة الإسلاميّة ساعد بـدوره على امتـداد نفوذ هـذه الحركـة، فقد كـان الموقف الاسرائيـلي يقضي بالسماح للحركات الدينية والإسلامية بتوسيع مجالات تحرّكها وتأييدها في صفوف المواطنين العرب، على أمل أن يكون ذلك على حساب نفوذ (م. ت. ف)»[١]. «وقـد ارتبط موقف سلطات الاحتلال من تنظيمات وفصائل الحركة الإسلاميّة ونشـاطاتهـا في المنـاطق المحتلّة بتطوّر مـواقف هذه الحـركة من (م. ت. ف) وفصـائلها، فسـانـدت السلطات الحركة الإسلامية، وغضّت النظر عن نشاطاتها، عندما كانت في حالة عداء مع بقيّة الفصائل الوطنيّة، ولاحقتها وطاردت أفرادها عندما تـراجع هـذا العداء»[٢]. وتتعرّض حماس لمـلاحقة سلطات الاحتـلال بسبب مشاركتهـا في الانتفاضـة، في حين تـطارد هذه السلطات بـاستمرار عنـاصر حركـة الجهـاد الإسـلامي التي تتبنّى الكفـاح المسلّح كطريق جهاديّ من أجل تحرير فلسطين. يقول الاسرائيليّون: «حاولت منظمة الجهاد الإسلامي أن تدمج بين التعصّب الديني والتـطرّف القومي، ويتـطابق تطلّعهـا إلى إقامة دولة فلسطينيّة مع تـطلّعها إلى تـدمير إسرائيـل ومقاتلة الصهيـونيّة، بـوصف ذلك جزءاً من الحرب على الكفّار، أي الجهاد»[٣].

ويـلاحظ الباحث وجـود إجماع بـين كافّـة الاتجاهـات الاسلاميـة إزاء الطبيعـة اليهودية لدولة إسرائيل كبعد أساسي مكّون لهويّة هذه الدولـة، وكمدخـل وحيد يحكم مواقفها ورؤيتها سواء للذّات الفلسطينية أو للآخر.

---

(١) هالة مصطفى، «التيّار الإسلامي في الأرض المحتلّة»، المستقبل العربي، عدد ١٣، ١٩٨٨، ص ٨٠.
(٢) ربعي المدهون، الحركة الإسلاميّة في فلسطين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.
(٣) ميخـائيل سيلع، إرهـاب إسـلامي، رعـايـة إسرائيليّـة، الملف عـدد ١١، ١٩٨٧، نقـلاً عن «كـوتـيرت راشيت»، ١٩٨٧/٢/٢١.

ومن الأهميّة بمكان الإشارة إلى ما تضمّنته كلمة «راشد الغنوشي» في هذا الموضوع، وقد ألقاها فيما سمّي «بالمؤتمر الإسلامي الأوّل حول القضيّة الفلسطينيّة»، الذي عقد في طهران أيّام ٤، ٥، ١٦/٦/١٩٩٠، إذ يقول: «لم يكن بناة المشروع الصهيوني ـ بأيّ وجه ـ مؤمنين باليهوديّة، حتّى في صبغتها الحاخاميّة المحرّفة، بقدر ما كانوا براغماتيين يوظّفون التراث اليهودي لتحقيق طموحاتهم القوميّة في السيطرة ضمن المخطّط الغربي في الانتقام من الاسلام، واستغلال أرضه ومنع نهوض أمّته وتوحّدها... المشروع الصهيوني إذن هو تكثيف للمشروع الغربي في توجّهاته المادية الإلحادية، ونهجه للتوسّع والسيطرة، ومعاداته لكلّ ما هو إلهي خلقي إنساني... إنّه المشروع المعادي بالكامل للمشروع الإسلامي الإلهي الإنساني لتنظيم حياة البشريّة»(١). ويتبنّى الغنوشي موقفاً مغايراً لموقف الاتجاهات الأصوليّة إزاء طبيعة دولة الآخر. وهو ما عبّرت عنه سوسيولوجيا دلال البزري بقولها: «إنّ الاسترشاد بالمرجعية الدينية لم يَحْمِ الإسلاميّين من التشكّل على صورة محيطهم العام وتحت ضغط المؤسسات والمشاريع السياسيّة السائدة في هذا المحيط، بل أحياناً تحت وطأة تفجّرات سياسيّة كبرى»(٢). بمعنى الإشارة إلى قوة تدخّل المجتمع نفسه في إحداث صياغات وتحوّلات واضحة في طبيعة الاتجاهات الإسلاميّة، وهو ما سيتمّ إبرازه لاحقاً.

وفي غالب الأحيان يشبّه الفلسطينيّون الطابع اليهودي العنصري لدولة إسرائيل بعنصريّة نظام بريتوريا، إذ «إنّ عبارة التفوّق وعدم الاندماج هي التي تعبّر عن عنصرية إسرائيل وجنوب إفريقيا... فدستور اتحاد جنوب إفريقيا لا يأتي على ذكر الإفريقيّين، ووعد بلفور لا يشير إلى وجود الشعب الفلسطيني إلّا تلميحاً وبعبارة «السكّان غير اليهود»، ويدلّل محمود عباس على كلتا العنصريّتين باستشهادين هما: يقول ماكس نوردو (١٨٤٩ ـ ١٩٢٣)... «اليهودي يتمتّع بهمّة كبيرة ومواهب عالية تفوق أي أوروبي عادي، ناهيك عن تلك الشعوب الآسيوية والإفريقية الخاملة»... وبالمقابل فقد قال الجنرال «جان كريستان سموتس» مؤسّس اتحاد جنوب إفريقيا: «لقد أقام نصف مليون أبيض على الطرف الجنوبي من قارّة شاسعة يسكنها أكثر من مئة مليون همجي، وذلك ليس من أجل تحقيق قدرتهم الخاصّة بهم فقط، بل أيضاً من

---

(١) راشد الغنوشي، في «نشرة الاسلام وفلسطين»، بيروت، عدد ٣٦، ٦/٢/١٩٩١، ص ١٨.
(٢) دلال البزري، المصدر السابق، ص ١١٩.

أجل رفع هذا الثقل الميّت من الهمجيّة التي تعود إلى ما قبل التاريخ، نحو أنوار وبركات الحضارة المنظّمة. وإذا لم يرصّ الجنس الأبيض صفوفه في هذا البلد فسيصبح الوضع لا يُطاق في مواجهة أكثريّة ساحقة من الهمج»[1].

(٢) النزعة الدينية للمجتمع

تمثّل نزعة المجتمع الفلسطيني الدينيـة البعد الأكثر أهميّة والأكبر عمقاً لازدياد نفوذ جماعة الإخوان المسلمين بشكل خاص، وهي البوتقة المجتمعيّة التي تعطي للإنسان الفلسطيني أهم خصوصيّاته، وتحدّد اتّجاهات تفاعلاته مع مجمل العوامل السابقة وغيرها. وتبرز نسبيّة هذه المقولة في مجالات التفاعل المفتوحة بين خصائص المجتمع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة من جهة، مع توجّه الإخوان المسلمين ونشاطهم من جهة أخرى. أي أنّ مجمل التراكمات التي أنجزت لصالح الجماعة الإسلاميّة، قد نتجت عن عملية التداخل التفاعلي بين فعل عناصر المجتمع بذاتها، وتفاعلاتها مع واقعها ومحيطه، وبين أنشطة وفعل الجماعة الإسلاميّة نفسها، الأمر الذي تحوّل بالتدريج إلى نفوذ كيفي أعلنت عنه «حماس» بشكل واضح. وممّا يدلّل على ذلك تأخّر اتّساع هذا النفوذ في الوسط السكّاني إلى أواخر السبعينات، بالرغم من توفّر كثير من العوامل الأساسيّة والمساعِدة لتحقّقه منذ زمن بعيد.

وسنحاول هنا إبراز أهم جوانب حياة المجتمع الدينيّة التي تشكّل تربة خصبة ومناخات إيجابيّة، وجاهزيّة ثقافيّة للاستجابة لفعل الجماعة الإسلاميّة وتوجّهاتها، كترجمة من الوزن الإيديولوجي لهذه النزعة الإسلاميّة القوية. وذلك من خلال المستويات التالية:

(أ) المستوى الشعبي

ويعني واقع الدين الإسلامي كمعيش يومي، كما تعبّر عنه مجاميع الفهم الشعبي، وممارسات المسلمين اليومية ذات الطابع الديني. وقد وضحت الفصول السابقة بعض الملامح الأساسيّة في علاقة هذه المجاميع بالدّين الإسلامي. كما بيّن كثير من المختصّين بعلم اجتماع الدين أهمّ توظيفاته الشعبيّة، ولاسيّما في الوطن

---

(١) محمود عباس، إسرائيل وجنوب إفريقيا، لقاء العنصريّين، شركة الطباعة والنشر والإشهار، تونس، ١٩٨٩، ص ٨ - ٩.

العربي[1]. وفي ضوء ذلك سيحاول هذا المحور التدليل على قوّة النزعة الدينيّة للمجتمع من خلال أبرز تمظهراتها في الحياة اليوميّة، وهي تتضمّن خصوصيّة المجتمع نفسه، وأهمّها:

(١) يلاحظ الباحث أن مجمل الفهم الشعبي يرتبط ارتباطاً قويّاً بالنصوص الدينيّة، ولاسيّما بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة وأحاديث الرسول محمّد، إذ تستمد منها مواقف الناس ورؤيتهم لكافة جوانب الحياة. ولعلّ ذلك راجع لعوامل عدّة أهمّها التنشئة الاجتماعية للأطفال التي يغلب عليها الطابع الإسلامي سواء في البيت أو المدرسة أو الجامع أو الشّارع، فعندما يولد الطفل يقوم أحد الأقرباء الأتقياء بتلاوة آية قرآنيّة وأذان المسلمين في أذنه، وينشأ مع العيب والحلال والحرام، ويدخل المدرسة بنظامها التربوي القائم على التلقائية والتلقين والأمّيّة الثقافيّة والغرور التاريخيّ وأمجاد المسلمين. . . إلخ.

يقول أحد المواطنين الفلسطينيّين بأن «حماس» تولي اهتماماً خاصّاً بالأطفال والمراهقين، فإذا غاب أحدهم عن المسجد ذهبوا إلى بيت والده وتابعوا أمره، وان كان مريضاً عادوه وعالجوه حتّى لا ينقطع عن المسجد وأجوائهم[2].

ويحظى المطلع على هذه النصوص والأحداث القديمة في التاريخ الإسلامي والأكثر التزاماً بها بمكانة عالية في الاجتماعات الشعبيّة والمناسبات العامّة، بما يعبّر عن ارتفاع درجة الاهتمام الشعبي بتعلّم الدين والحرص على اكتساب معارفة من الآخرين. «وقد أوضحت إحدى الدراسات الميدانيّة التي أجريت بين عام ١٩٧١ - ١٩٧٣ على مجموعة من أصحاب المهن الحرّة، أن حوالي ٥٥٪ ممن استجوبوا فضّلوا أن يدمج الدين في الحياة الاجتماعيّة، كما أوضحت الدراسة أنّ الإسلام هو الإطار المرجعي لحوالي ٧٦٪ ممّن استجوبوا. . . وينقل د. أبو عمرو استطلاعاً آخر للرأي، عمل على شريحة عشوائيّة مكوّنة من ألف مواطن من مختلف المدن والقرى والمخيّمات في الضفّة وغزّة، نتج عنه أنّ ٢٦,٥٪ ممّن استجوبوا قد قالوا بأنّهم سيختارون نظام حكم قائم على الشريعة الإسلاميّة في حال قيام دولة فلسطينيّة مستقلّة، بينما قال ٢٩,٦٪ بأنّهم سيختارون دولة فلسطينيّة عربيّة إسلاميّة، وقال ١٠,٤٪ بأنهم

---

(١) انظر: مجموعة مختصين، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

(٢) من مقابلة مع أحد المواطنين في مجتمع الانتفاضة، وقد طلب عدم ذكر اسمه، جنيف، ١٧/٦/١٩٩١.

سيختارون دولة علمانيّة ديمقراطيّة، بينما ذكر ١٢,٢٪ بأنّهم يريدون دولة فلسطينيّة ديمقراطيّة»[١].

وقد مثّل الانعكاس المباشر للطابع اليهودي لدولة اسرائيل عاملاً مهمّاً في إحداث المزيد من الارتباط بالنصوص الدينيّة. إذ استرجع الوعي الشعبي مجمل المقولات الدينيّة الإسلاميّة التي تعالج وضع الدين اليهودي واتّباعه، في محاولة للدفاع عن الذات وكفضاء ثقافي - إسلامي يعقلن تجارب السكّان وممارساتهم، ويضفي طابعاً تاريخياً على علاقتهم بالآخر وعلى سعيهم نحو غاياتهم الإنسانيّة. لقد تكرّس مفهوم اليهوديّة في الثقافة العامة للمسلمين كمدخل أساسي لتحليل العلاقة مع الآخر، وبرز الاسرائيلي في ذلك كيهودي طغت يهوديّته على هويّته القوميّة. بينما بقيت مقولات مثل «الحركة الصهيونيّة» و«إسرائيل العلمانيّة» وغيرها محصورة الاستعمال في أوساط المتنوّرين والمثقّفين والسياسيّين. وذلك بالرغم من احتكاك عدد كبير من السكّان الاسرائيليين من خلال عملهم اليومي في اقتصاد الآخر، ومن خلال معاملاتهم اليوميّة.

وقد أبرزت ظروف الفلسطينيين بُعداً عدائيّاً واضحاً في استخدامهم لمفهوم «اليهودي» كترجمة دينيّة لواقع الاحتلال، تمّ تعميمه على كثير من المعاملات الثقافية في المجتمع، فمثلاً غالباً ما ينعت الفهم الشعبي أي حقود أو عدائي أو بخيل. . . إلخ. بكلمة «يهودي»، وهذا لا يلغي استخدام المواطنين لتسميات مختلفة مثل اسرائيل، دولة اسرائيل وغيرها، ولكنّها توضع في فضاء ثقافي يقوم بشكل أساسي على يهوديّة الآخر، وعلاقة النبيّ محمّد القديمة بالقبائل اليهوديّة. إذ «كان لليهود دور سياسي واقتصادي في الجزيرة العربية، وبمجيء الإسلام وانتصاره ورسوخه انمحى دور اليهود، ولم يكن لهم أي دور إلا تسلّلهم الخفي في ثقافتنا العربيّة والإسلاميّة، أي فيما عرف في تاريخنا الثقافي بالاسرائيليّات. . . ولكن متى بدأ دورهم السياسي مرّة أخرى؟ الجواب: عندما بدأت الظاهرة الإسلاميّة تتقلّص وتغيب عن ميدان الفعل. . . وإذا كان سقوط بيت المقدّس عام ١٩٦٧ يمثّل من جانب نهايةَ العالميّة الإسلاميّة الأولى فهو يمثّل في الجانب الآخر بدايات الدورة الإسلاميّة الحضاريّة الثانية»[٢].

---

(١) زياد أبو عمرو، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) عبد العزيز عودة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨.

ويتمثّل فعل الانتفاضة في هذا المجال في اتّجاهين متعاكسين متداخلين، إذ
ـعت الانتفاضة من درجة تسييس الثقافة الشعبيّة وفهمها للآخر، كما وسّعت من
ـلات الالتصاق الشعبي بالنصوص، وعززت ذلك كتوجّه عام بين الغالبيّة المسلمة
ـ السكّان، الأمر الذي يدلّل على أن الفهم الشعبي يتضمّن توجهاً واضحاً نحو
ـيديولوجيّة الدينيّة كنقيض ليهودية الآخر وكبديل ذاتي لها.

(٢) تكثر في المجتمع ظواهر التقرب إلى الله، والارتباط الشعبي به، حيث
ـشر مقامات الأولياء الصالحين والمزارات الدينيّة التي تتردّد عليها الفئات الشعبيّة كي
ـتمد منها البركة والرحمة والزهد والتوسّل لحلّ مشاكل الحياة اليوميّة، عبر توسّطها مع
ـ.

وكما هو الحال في المجتمعات العربيّة، ترتبط هذه الفئات بالغيبيّات كنوع من
ـطمأنينة المعنوية، ومصدر للتفاؤل والحماية والقوة المستمدّة من الله، ويتناقل الناس
ـات القصص ذات الطابع الأسطوري وغير العقلاني، فتنتشر ظواهر النذور والموالد
ـفتح بالفنجان والكفّ والحجب وغيرها.

إنّ غياب السلطة المحلية يعزّز من ارتباط الممارسة الشعبية بالرموز والوهم
ـغيبيّات، إذ تقوم بتصغير قوّة الآخر أمام قوّة أعظم، وتؤكّد على حتميّة هزيمة اليهود
ـا هي واردة في النصوص الدينيّة، وتعمل على المساهمة في تحقيق آليات ضبط معنويّة
ـلوك الأفراد، من خلال الهالة المقدّسة التي تحملها هذه الرموز، وارتباطها بوعد
ـخرة والعقاب الإلهي والجزاء يوم القيامة. وتعبّر منظومة الأعراف والعادات والتقاليد
ـجتماعيّة عن قوّة حضور الدين ورموزه في حياة السكّان، كمصدر أساسي تستمدّ منه
ـلبيّة الأحكام والتصورّات عن الحياة وأشكال العلاقات الاجتماعيّة بالمعنى الواسع
ـكلمة.

وتتسرّب إيديولوجيا الإخوان المسلمين للناس من خلال مسارات هذه الممارسات
ـمها وعاداتها وتقاليدها، ومن خلال توظيف هذه السلوكيات وارتباطاتها في تحقيق
ـزيد من الالتفاف الشعبي حول نشاطات الجماعة، إذ يثبت أعضاؤها حضوراً
ـواصلاً في الأوساط الشعبيّة وممارساتها الطقوسيّة والعباديّة، بما يحقّق الاتّصال المستمرّ
ـلجماهير والتأثير في حياتها، لا من خلال مشاركتها في حياتها الدينية وحسب، بل من
ـلال العمل على رفع مستوى أدلجة هذا الفهم الشعبي وسلوكه الديني، إذ تقوم
ـماعة بترتيب احتفالات اجتماعيّة ودينيّة ونشاطات للتثقيف الديني تحشد لها أعداداً

كبيرة من الناس، كالاحتفال مثلاً بذكرى الإسراء والمعراج والمولد النبوي وما شابه ذلك.

ولاسيّما أنَّ هذه النشاطات لا تواجه نفس الموقف الذي يتّخذه الآخر تجاه الأنشطة الوطنية والسياسية. وقد عمل هذا الاتّجاه على تطوير شكل ومضمون هذه الاحتفالات، ولاسيّما في مجال «الأعراس الإسلاميّة» التي يمنع بها اختلاط الجنسين، إذ يجتمع الرجال في غرفة أو قاعة كي يستمعوا للآيات القرآنية والأناشيد الدينية والعروض المسرحية الإسلاميّة التي تبشّر بدعوة الجماعة وتؤكّد على الأخلاق وتنتقد الآخرين.

(٣) تجمع غالبيّة الباحثين الذين درّسوا هذا الموضوع على ازدياد ظواهر الالتزام الشعبي بالدّين في المجتمع، سواء من خلال ارتفاع أعداد الفتيات المحجّبات أو من خلال الالتزام بأركان الاسلام وغير ذلك. وينقل د. أبو عمرو استطلاعاً آخر للرأي أجري عام ١٩٨٢ على عيِّنة من (١٥٠) طالباً من الطلاب المسلمين في كليّات ومعاهد الضفّة والقطاع. وقد تبيّن منه أنَّ (٥٤٪) من هؤلاء الطلّاب قد انحدروا من أسر يقوم كافّة أعضائها بالصلاة والصوم وارتداء الزيّ الإسلامي، وأنَّ (١٢٪) منهم انحدروا من أسر يقوم الأب فيها فقط بمراعاة الفرائض الإسلاميّة، فيما انحدر ١٦٪ من أسر تقوم بمراعاة هذه الفرائض. وجاء ١٤٪ منهم من أسر يقوم فيها إخوة أو أخوات بمراعاة هذه الفرائض، وانحدر ٤٪ فقط من أسر لا يمارس فيها أحد هذه الفرائض. وقد جاء معظم الطلاب المستجوبين من القرى والمخيّمات. وكانت مهنة الأب لـ ٥٤٪ منهم هي عامل، ٣٠٪ مزارع، ١٦٪ عامل خدمات. . .» ومن ناحية أخرى فقد ازدادت اعداد القائمين بأداء الفرائض الدينية بشكل ملحوظ في السنوات العشر الأخيرة عند مختلف الفئات الاجتماعيّة ومن مختلف الأعمار، ولاسيّما في صفوف الشباب، وانتقلت إقامة الشعائر الدينية من مسألة هامشيّة في الخمسينات والستينات إلى مسألة ضروريّة اجتماعيّاً بحيث يكوّن التخلّي عنها «تهمة» اجتماعيّة في كثير من مناطق الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة»(١).

لقد استفادت الجماعة الإسلاميّة من هذا المعطي الشعبي، ومن المناخات المحافظة والمؤاتية في المجتمع، ولاسيّما في الريف الفلسطيني الأكثر تمسّكاً بالتقاليد

---

(١) إياد البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

الدينيّة، كما أن قسوة ظروف المعيشة تدفع باستمرار للبحث عن البدائل الاقتصادية التي قد توفّر بعضاً من أساسياتها، وهو ما استطاعت هذه الجماعة التفاعل معه والسعي إلى ادماج هذه الأبعاد في قنواتها التنظيميّة والاجتماعيّة.

(ب) المستوى المؤسّساتي

ويعني الحالة الدينيّة لمؤسسات المجتمع، سواء أكانت مؤسّسات دينيّة كالمساجد وغيرها أو مؤسّسات خيريّة ذات طابع ديني، أو مؤسّسات عامّة تنطوي على فعاليّات دينيّة. ومما يلفت الانتباه في هذا المجال غياب ما اصطلح على تسميته «بالدين الرسمي» في المجتمع الذي يخضع للسيطرة الاستعماريّة، كما لا يحتوي على ظواهر تعريفيّة لوجود هذا النمط من الدين كما يعرّفه د. الهرماسي، كدين رسمي «يقبل أساساً النظام العائلي الموجود، كما يتبنّى النظام السياسي القائم والهيكل الطبقي السائد. ويعمل في الوقت نفسه على جعل هذه القيم والهياكل القائمة تتماشى مع المعايير الأخلاقيّة المتولّدة من النظرة الدينيّة للأشياء. وبعبارة أخرى يهدف الدين الرسمي إلى توظيف كل المؤسّسات والهياكل والنظم القائمة لمصلحة المنظومة الدينية الرسمية. وعمليّة التوظيف هذه هي أساساً نوعٌ من إضفاء الشرعية على النظام السائد، بل أكثر من ذلك تبنّيه بطريقة أو بأخرى»[(١)].

كما لا يربط البحث مفهوم النظام السياسي أو الدولة بكافّة أبعادها بدراسته لهذا الموضوع، سواء كما أدرجه عبد الله العروي في دراسته لمفهوم الدولة وعلاقتها التاريخيّة بالإسلام والمسلمين»[(٢)] أو كما تحدّث عنه د. الهرماسي أيضاً في مجال تضارب الولاء للدولة مع الولاءات الأخرى[(٣)]، وغير ذلك من الجوانب، بينما تطرّقت الفصول السابقة إلى مفهوم الدولة في مجال التنافس بين القوى المحلّية على تحديد هويّتها كطموح مستقبليّ منتظر.

وتعتبر «دائرة الأوقاف الإسلاميّة» أهمّ المؤسّسات الدينيّة التقليديّة في المجتمع، وهي تابعة لوزارة الأوقاف الأردنيّة وتشرف على المساجد وأملاك الوقف وتقدّم الدعم إلى كثير من الكلّيات الإسلاميّة في الضفّة والقطاع. وبعد عام ١٩٦٧ برزت «الهيئة

(١) عبد الباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال ـ المكاسب ـ التساؤلات»، في الدين في المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

(٢) انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٤.

(٣) عبد الباقي الهرماسي، المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة، كلّية العلوم الاجتماعيّة والانسانيّة في الجامعة التونسيّة، تونس، ١٩٨٩.

الإسلاميّة العليا» بهدف الإشراف على «دائرة الأوقاف الإسلاميّة». وهي لا تزال بالرغم من ضعفها ترسل المبعوثين إلى كافة المناطق من أجل حثّ الناس على الأخلاق والالتزام بالدين، والابتعاد عن ممارسة الحرام والممنوعات، والتحريض ضدّ المقاهي ودور السينما وغيرها. فمناطق بأكملها في المجتمع لا يوجد بها دور سينما، ويلتزم العدد القليل جدّاً المتبقّي منها بعدم عرض أفلام تتنافى مع الدّين الإسلامي.

ويشير د. البرغوثي إلى «أنّ المساجد قد تضاعف عددها أكثر من ثلاث مرّات، سواء في الضفّة أو في غزّة، حيث سمح ببناء (١٤٠) مسجداً جديداً في القطاع وحده بين عامي ١٩٧٠ ـ ١٩٨٨. لقد بني من المساجد في هذه المنطقة بعد عام ١٩٧٦ أكثر من تلك المساجد التي بنيت في فلسطين منذ فتحها المسلمون حتّى ذلك التّاريخ»[1]. وبالإجمال فقد «ارتفع عدد المساجد في الضفّة الغربية من (٤٠٠) مسجد كانت قائمة في عام ١٩٦٧ إلى (٧٥٠) مسجداً مقامة حالياً. وأمّا في قطاع غزّة فقد «ارتفع العدد من (٢٠٠) مسجد في عام ١٩٦٧ إلى (٦٠٠) مسجد مقامة حالياً»[2].

وغير ذلك تنتشر في المجتمع الفلسطيني الهيئات الإسلاميّة التقليديّة مثل المحاكم الشّرعية ودور القرآن ولجان الزكّاة والمدارس الإسلاميّة الخاصّة ورياض الأطفال. كما يوجد كثير من المعاهد المتوسّطة والكليات الإسلامية التي تختصّ بتدريس الدّين الإسلامي والشّريعة.

وتختلف توجّهات رجال الدّين الإسلامي العاملين في هذه المؤسّسات وتتوزّع ولاءاتهم وانتماءاتهم على كافّة التوجّهات والقوى المحلّية، فمنهم من هو موالٍ للأردن، وآخرون مقرّبون من منظّمة التّحرير الفلسطينية، وينتمي آخرون لجماعة الإخوان المسلمين. وتحاول أقلّية منهم توظيف الدّين في خدمة قضايا الوطنيّة بطريقة لا إيديولوجية، بينما ترتبط غالبيّتهم أشدّ ارتباط بالنّصوص الدّينية وتتّخذ من علاقتها بالمنظّمة وسيلة للوصول إلى الدّولة الإسلاميّة، وطريقاً شرعياً للدّعوة إلى الالتزام بالقرآن والسنّة. في حين يتمكّن الباحث من ملاحظة وجود تيار ايديولوجي إسلامي ينضوي بشكل منظّم في صفوف المنظّمة، وبالذّات في صفوف حركة فتح، ويسعى جاهداً لتوسيع رقعة نفوذه، ولسان حاله يطالب المنظّمة بتبنّي الدّين الإسلامي

(١) إياد البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.
(٢) ربعي المدهون، الحركة الإسلاميّة في فلسطين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤.

كإيديولوجيا للتّحرير، أو كحدّ أدنى يجتهد هذا الاتّجاه لتحقيق المزيد من تديّن قواعد وأعضاء المنظّمة.

ولم يقتصر نشاط الإخوان المسلمين التربوي والإيديولوجي على هذا الواقع وتوظيف معطيّاته لصالح الجماعة ونفوذها، بل بدأ الإخوان المسلمون منذ عام ١٩٦٧ بتأسيس آليات جديدة ومؤسّسات خاصّة من أجل نشر دعوتهم. فقاموا بإنشاء الجمعيات الخيرية الإسلاميّة التي تقوم بالإشراف على المدارس الدّينية ورياض الأطفال الملحقة بالمساجد، وأنشأوا أيضاً المكتبات والنّوادي الرّياضية الإسلاميّة ومعارض الأزياء الإسلاميّة ومعارض الكتب الإسلاميّة، كما توغّل أعضاء الجماعة في كافّة النّشاطات الدّينية المختلفة، ولاسيّما في لجان الزّكاة الواسعة الانتشار، ولجان الحج والأوقاف وغيرها بما يمثّله ذلك من مجالات احتكاك وعلاقات مباشرة مع الجمهور.

إنّ أبرز مؤسّسة دينيّة تنظيميّة لجماعة الإخوان المسلمين هي «المجمع الإسلامي» في قطاع غزّة. وقد تأسّس المجمع الإسلامي عام ١٩٧٣ بطريقة قانونية، كواجهة علنية ومقرّ رسمي للجماعة، وتخضع لسلطته غالبية المساجد في قطاع غزّة، وكثير من المؤسّسات والجمعيات الخيرية الأخرى. وتتجمّع فيه زعامة الإخوان المسلمين، ومنه يشرفون على واقع وحركة ونشاطات الجماعة في مختلف المناطق، ويقرّرون شكل العلاقة بمختلف القوى المحلّية،وفقاً لرؤيتهم لطبيعة المرحلة. ويغلب على نشاطات المجمع الطابع الخيري الإصلاحي للمجتمع حسب توجّهات الإخوان المسلمين التي قد تتعارض مع توجّهات القوى الأخرى فتحدث مشاكل دموية أو تتصالح مع بعضها أحياناً.

ويشرف المجمع الإسلامي في قطاع غزّة أيضاً على «الجامعة الإسلامية» التي تأسّست عام ١٩٧٨. وتعتبر هذه الجامعة المعقل الرّئيسي للجماعة الإخوانيّة، إذ إنّ كافّة أعضائها، بدءاً من رئيسها حتّى الفرّاش، ومروراً بالخمسة آلاف الذين يدرسون فيها، هم بغالبيّتهم أعضاء في الجماعة أو أنصار لها. كما أنّها تركّز على تدريس المواد الإسلامية وتزوّد الجماعة نفسها بكادرات طلّابية إخوانية، وتزوّد المساجد بالأئمّة المتبحّرين في الدّين والمواقف الإخوانية. كما يتركّز في الجامعة الإسلامية أنصار لحركة فتح والجهاد الإسلامي والجبهة الشّعبية، ففي انتخابات مجلس الطلبة لعام ١٩٨٧ فاز أنصار «الكتلة الإسلامية» بمقاعد المجلس، بينما حاز أنصار فتح (٦٥٠) صوتاً، وهو الأمر الذي يعتبر مؤشّراً على تراجع الجماعة الإسلاميّة في الجامعة.

ومن أهمّ مظاهر ازدياد النّفوذ الإخواني في المجتمع تشكيل «الكتل الطلابيّة الإسلاميّة» في الجامعات والمدارس الفلسطينية، وهي الامتداد الطلابي لجماعة الإخوان المسلمين، إذ تمثّلها في برامجها ومواقفها وسياساتها. ففي جامعة بيرزيت مثلاً، وهي معروفة بكونها معقلاً هامّاً للحركة الوطنية الفلسطينيّة والقوى الليبراليّة والراديكاليّة الأخرى، يتركّز أعضاء الكتلة الإسلامية في كليتي العلوم والهندسة، وغالباً ما تفوز الكتلة الإسلامية في انتخابات لجنة تخصّصات كل منهما، بينما يزداد نفوذ القوى الأخرى في كليتي الآداب والتّجارة. وأمّا في الانتخابات الطلابية العامّة فتمثّل الكتلة الإسلاميّة القوّة الثّانية في الجامعة بدون منازع، ففي أعوام ١٩٨٥ - ١٩٨٧ راوح الفرق في الأصوات بين أنصار حركة فتح (الشبيبة) وبين الكتلة الإسلاميّة من (١٠٠ - ١٥٠) صوتاً.

وقد حازت الكتلة الإسلاميّة في انتخابات مجلس طلبة جامعة النجاح لعام ١٩٨٦ (١١٦٠) صوتاً مقابل (١٤٦٠) صوتاً لقائمة حركة الشبيبة الطلابية التّابعة لحركة فتح، في حين تقاربت أصوات كل منهما في انتخابات مجلس طلبة جامعة الخليل. وبدأت ساحة جامعة بيت لحم تشهد ازدياداً ملحوظاً للكتلة الإسلامية في أوساطها.

وليس هناك بشكل عامّ تقديرات بحثية لحجم الإخوان المسلمين في المجتمع. ففي الوقت الذي تطالب فيه هذه الجماعة بـ ٤٠٪ من مقاعد المجلس الوطني الفلسطيني، تشير بعض التّقديرات الفلسطينية إلى ما نسبته (١٠ - ٢٠٪) من الفلسطينيين يؤيّدون هذه الجماعة وذراعها السياسي «حماس».

يتّضح للباحث إذاً عمق النّزعة الدّينية للمجتمع وقوّتها البارزة في المستوى الشّعبي والمؤسساتي بتعبيراتها الحزبية المؤدلجة. ويلخّص الشيخ عكرمة صبري، وهو خطيب المسجد الأقصى ومعروف بميوله الوطنيّة، هذه الظّواهر بقوله: «لقد جرّب سكّان الأراضي المحتلة مبادئ وضعيّة عدّة... ووجدوا ألاّ فرج ممّا هم فيه من مآسٍ إلاّ بالعودة إلى الإسلام الذي هو شفاء وعلاج لكلّ القضايا»... ويضيف قائلاً: «الآن عاد المسلمون إلى دينهم، وهي عودة طبيعية وموفّقة... إنّ توجّه النّاس نحو الإسلام هو ظاهرة سليمة ومتوقّعة، وهي ليست شاذّة وغريبة»[1].

(١) ربعي المدهون، المصدر السابق، ص ٢٥.

٢ ـ مجتمع الانتفاضة والإسلام السّياسي

شهد الخطّ البيانيّ لنموّ الاتّجاهات الإسلاميّة في الضفّة والقطاع تعرّجات عدّة تدلّل على عدم انتظام لا في الزّمان ولا في المكان. ويرى كثير من المراقبين أنّ وضع هذه الاتّجاهات قد شهد تراجعاً في أعوام ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧ كما هو واضح من انتخابات بعض المجالس الطّلابية، مثل انتخابات مجلس طلبة جامعة النّجاح الأخيرة. ويبدو للمراقب أنّ جماعة الإخوان المسلمين قد استطاعت إحداث بلورات إخوانيّة للنّزعة الدّينية للسكّان، وتمكّنت من بناء شبكة مؤسّسات خيريّة ودينيّة، ساهمت في ترسيخ علاقة المسلم بدينه، بينما اقتحم أعضاؤها كثيراً من المؤسّسات القائمة في المجتمع. ولاتزال حركة الجهاد الإسلامي تفتقر إلى البُعْد الشعبي الموجود لدى الإخوان المسلمين، ويقتصر عملها على عمق نخبوي حتّى الآن.

واحتفظت جماعة الإخوان المسلمين بنفسها خارج لعبة التصادم مع الاحتلال منذ عام ١٩٦٧ وحتّى بدايات الانتفاضة، تحت شعار عدم مناسبة الظروف، وعدم نضوج الوعي الشعبي الديني. وعدا المشاركات الجزئيّة لبعض الكتل الإسلاميّة في بعض المظاهرات، كما حصل في جامعة بيرزيت، يتمتّع الإخوان المسلمون بتسهيلات قانونيّة كبيرة ساعدت الجماعة في ممارسة برامجها ودعوتها وأنشطتها دون التعرّض من أحد. وذلك على عكس ما تواجهه القوى الوطنية الأخرى التي يُحكَم على حامل عضويتها بالاعتقال.

ومن هذا المنظور يوضح ميلاد الانتفاضة الفلسطينيّة حجم الصدمة المجتمعيّة التي واجهها الإخوان المسلمون، من خلال تجسيمها لاختيارات السكان المتمثّلة في الفعل الشعبي المقاوم الذي أبدت الجماعة معارضتها له منذ عام ١٩٦٧. فقد واجهت الجماعة الإخوانيّة مأزقاً عميقاً ذا شقّين، أحدهما نظري: ويتمثّل في عمق الفجوة بين مواقف الجماعة النظريّة وحركة المجتمع الشعبيّة المناهضة للآخر، وعدم فاعليّة الامتناع عن المشاركة في الأحداث السياسيّة التي تمسّ تفاصيل حياة الناس. والثاني عملي: ويتمثّل في قوة ضغط العناصر والكوادر الإخوانية الشابّة على قيادتها التقليديّة، ولاسيّما أنّ هذه العناصر قد وجدت نفسها في الميدان والمقاومة والاحتجاج أسوة بأبناء مجتمعها، وهو الأمر الذي تفاعلت معه قيادة الجماعة الإخوانية، واستجابت لضغوطاته من خلال الإعلان عن تشكيل «حركة المقاومة الإسلاميّة» «حماس» كتعبير عن القبول الإيجابي لحركة المجتمع المنتفض، وإعلاناً عن دخول الجماعة الإخوانيّة معترك ما يسمّى «بالإسلام السياسي».

وهو ما يمكن تناوله من خلال المستويات التالية:

أ ـ تأسيس «حماس»

يبيّن الإعلان عن ميلاد «حماس» عمق التحوُّلات التي أحدثها مجتمع الانتفاضة في واقع جماعة الإخوان المسلمين التي وجدت نفسها في إطار مجتمعي منتفض كان لا بدّ لها من أن تتشكّل على هيئته. ويرجع د. أبو عمرو تاريخ أول بيان صدر باسم «حماس» إلى شهر كانون الثاني ١٩٨٨، «لم تعطِ حماس لبياناتها أرقاماً متسلسلة إلاَّ في مرحلة متأخّرة حيث بدأت الترقيم بالبيان الذي يحمل رقم (٢٣)، والصادر بتاريخ ١٥/٦/١٩٨٨»[١]. وقد يكون ذلك مجاراة أو منافسة للقيادة الوطنية الموحّدة للانتفاضة التي بدأت بترقيم بياناتها منذ البداية. وقد استغرقت جهود الإخوان المسلمين هذه الفترة من أجل تقييم انتفاضة المجتمع وللإجابة على التساؤل: ما العمل؟ الأمر الذي نتج عنه ميلاد «حماس» التي تعرّفها المادّة الثّانية من ميثاقها بأنّها «جناح من أجنحة الإخوان المسلمين بفلسطين»[٢].

ويجمع قادةُ الإخوان المسلمين في الضفّة وغزّة على هذا التحوّل الحاصل في وضع الحركة الإسلاميّة، ولكن بطريقتهم الخاصّة التي تراه كنوع من الانتقال الطبيعي من مرحلة إلى أخرى. . . «فما يحدث اليوم على هذه الأرض المباركة إنّما هو صياغة جديدة للأمة الإسلاميّة وللجيل المسلم الذي يحمل راية الإسلام»[٣].

ويعطي كثير من الباحثين تفسيرات متضاربة أو متقاربة لميلاد «حماس»، فيقول ساتلوف: «وحماس ببساطة، ابتكار للإخوان المسلمين التقليديّين، ولنظيرها «المجمّع» في غزّة، وهي مجموعة طليعة للإخوان المسلمين تسمح بالمشاركة في الأعمال غير المشروعة والسريّة للانتفاضة، بينما تحافظ على الوضع الشرعيّ والمتعارف عليه في أعمال المنظّمات الأم. . . إنّ من الخطأ الاستنتاج بأنّ حماس تقوم على تنظيم مستقل خارج مجال التنظيم الدّيني للمجمع والإخوان المسلمين»[٤]. بينما تعتبر مصادر الجهاد الإسلامي أنّها هي التي أطلقت هذا الاسم، «ففي مساء يوم ٦/١٠/١٩٨٧. . . زفّت حركة الجهاد الإسلامي إلى الأمّة استشهاد خمسة من فرسانها وأصدرت الحركة في

---

(١) زياد أبو عمرو، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١.

(٢) ميثاق حماس، ١٩٨٩.

(٣) حماس، نداء رقم ٣٦، ٢٥/٣/١٩٨٩.

(٤) روبرت ساتلوف، المصدر السابق، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

ذكرى مرور أسبوع على الشّهادة كتيّباً صغيراً عن الشّهداء حمل اسم «انطلاقة الدّم والشّهادة»، وتمّ توقيعه باسم «المقاومة الإسلاميّة في فلسطين» وهو الاسم الذي اختاره تجمّع إسلامي آخر بعد ذلك بشهور عنواناً لمشاركته في الانتفاضة»[١].

إنّ ما يؤشّر له ساتلوف من بعيد. يجده الباحث جلياً لدى أبو عمرو، إذ يقول إنّ مشاركة الإخوان في الانتفاضة هي بالتأكيد للحفاظ على وجودهم، «وربما أراد الإخوان المسلمون أيضاً من ذلك تأسيس حقّهم في المطالبة بنصيبهم إذا ما تمّ التوصّل إلى أيّة تسوية سياسيّة. . . كما أنّ تشكيل «حماس» جاء ليشكّل إطاراً يتحمّل مسؤوليّة مثل هذا التغيير في المواقف. فإذا ما انتهت الانتفاضة بالفشل يمكن للإخوان التنصُّل من المسؤولية وتحميلها لحماس. أمّا إذا استمرّت الانتفاضة فسيكون من السهل على الإخوان تجيير إنجازات «حماس» لصالح الجماعة»[٢]. بينما تقول حماس في مقدمة ميثاقها: «. . . وفي خضمّ المعاناة، ومن نبضات القلوب المؤمنة والسواعد المتوضّئة، وإدراكاً للواجب، واستجابة لأمر الله، كانت الدعوة وكان التلاقي والتجمّع. . . وكان الإعداد المتواصل والاستعداد لبذل النفس والنفيس في سبيل الله ـ. وكان أن تشكّلت النواة وأخذت تشقّ طريقها في هذا البحر المتلاطم من الأماني والطموحات. . . ولمّا نضجت الفكرة ونمت البذرة وضربت النبتة بجذورها في أرض الواقع، بعيداً عن العاطفة المؤقّتة والتسرّع المذموم، انطلقت حركة المقاومة الإسلاميّة لتأدية دورها، مجاهدة في سبيل ربّها تتشابك سواعدها مع سواعد كلّ المجاهدين من أجل تحرير فلسطين. . .»[٣].

ب ـ حماس والمشاركة

ما إن شاركت حماس في الأحداث حتّى بدأت تسعى لقلب قواعد اللعبة السياسيّة والدينيّة في المجتمع المنتفض، فاتخذت من الانتفاضة خشبة للقفز وسط الجمهور المنتفض، وبذلت كل جهودها من أجل استيعاب حركة المجتمع والتحوّلات الناجمة عنها في قنواتها التنظيميّة والأيديولوجيّة، واتّخذت من المسجد خشبة قوّة ومدخلاً عملياً لتحقيق ذلك. كما أشهرت «حماس» سيف الإسلام في وجه الانتفاضة، وانتشر دعاتها ينظّرون لإسلاميّة الفعل ويبشّرون بتحرّك الأمّة الاسلامية، ويتبنّون الانتفاضة

---

(١) مجلّة مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠.
(٢) زياد أبو عمرو، المصدر السابق، ص ٩٢.
(٣) ميثاق حماس، ١٩٨٩.

علناً. بينما يقول الشيخ فتحي الشقاقي، أحد مؤسّسي حركة الجهاد الإسلامي: «إذن الجهاد الإسلامي نظّمت الأسابيع الأولى من الانتفاضة، وبعدها دخلتها القوى الأخرى»[1].

إن هذا التوجّه الإقصائي والإنكاري لفعل الآخرين، وهذا الموقف الأصولي الإيديولوجي قد عمّ كافّة مجالات العلاقة بين القوى السياسيّة الموجودة في المجتمع، إذ تتسابق هذه القوى من أجل تفصيل الفعل وما يتلاءم مع موقفها الايديولوجي وبرامجها التنظيميّة. وقد أدّى هذا إلى وقوع صراعات حادّة، وتوتّرات اجتماعيّة مختلفة في علاقات هذه القوى بعضها ببعض وفي علاقتها بالمجتمع، وحوَّل حقيقة الفعل الشعبي إلى مجال للتنظير الفصائلي القائم على أساس امتلاك وتبنّي التراكمات والأحداث التي شكّلت بداية الفعل.

وخلافاً لحركة الجهاد الإسلامي فإنَّ «حماس» قد بزغت من حركة بعيدة العهد تنادي بالتغيير التدريجي للمجتمع بدلاً من الثورة الشعبيّة العنيفة. وخلافاً لحركة غاندي تفتقر «حماس» لرؤية نظرية واضحة لعلاقة الايديولوجيا الدينيّة بآليّات الفعل الشعبي وقواه المحرّكة. ويمكننا تشبيه موقع «حماس» في المشاركة ببناء ضخم يتكوّن من جدار واحد، أساسه الإيديولوجية الدينية كما تطرحها، وتتكوّن لبناته من الجملة الإيديولوجية الدينيّة المثبتة بمادة سياسيّة ضعيفة. بينما نجد أن الجملة السياسيّة الغانديّة التي تعتمد على أساس ديني راسخ، لا تشكّل امتداداً مثالياً للأساس اللّامرئي، ولكنّها أفضل تعديل ممكن تبعاً لتقلّبات الظروف. ولا شك ان مشاركة حماس في الفعل بهذا التوجّه تندرج في أحد مستوياتها الهامّة في دائرة دفاعيّة ضد الآخر، لتثبت مقدرة الأصل الثقافي الديني على الصمود وحلّ المشاكل، كاختيار ذاتي تاريخي ضد الاختيارات الأخرى.

وقد استطاعت «حماس» أن تتفاعل بسرعة مع مجمل التحوّلات التي أحدثتها الانتفاضة في المجتمع عامّة، وفي أدوار المؤسّسات الدينيّة خاصّة، إذ استطاع الفعل الشعبي أن يحدث انتفاضاً لدور المسجد، وتحويله من مكان للعبادة وتلقّي الدروس والمواعظ الدينيّة إلى مكان للاجتماع الشعبي الذي ينطلق بعد الصلوات بالمظاهرات والمصادمات ضد الآخر، أي أنَّ هذا الفعل قد سحب المسجد من مواقعه التي كانت تشكّل بؤراً للنشاط الإخواني إلى مواقع أكثر التصاقاً وقرباً من معاناة النّاس اليوميّة.

(١) فتحي الشقاقي، في مقابلة مع مجلّة مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين، المصدر السابق، ص ١٤٥.

كما أدّت المواجهات المستمرّة «إلى ظهور تغيّرات في موقف الكنيسة ورجال الدين المسيحي عموماً من الصراع الجاري في البلاد، تمثّل في انتقال الكنيسة إلى موقف صدامي فاعل ومؤثر في سياق النضال الوطني العام المناهض للاحتلال في الضفّة وغزّة»[1].

ومقابل توظيف الانتفاضة للنزعة الدينيّة للمجتمع في أطر مقاومة، تسعى حماس إلى أدلجة كافة المظاهر الدينيّة الشعبيّة المقاومة وإدماجها في إطار منجزاتها. فهي تعتبر مثلاً أنها قد انطلقت بالانتفاضة من المساجد كقلاع إسلاميّة بكلمة «الله أكبر»، والفرق واضح بين «الله أكبر الحماسية» و«الله أكبر الانتفاضة». فبينما تعبّر الثانية عن الطابع الديني العام للمجتمع المنتفض، تعبّر الأولى عن الإيديولوجيّة الدينيّة لحماس، وعن اعتمادها للنصوص كدستور ومرشد للحياة، وهذا يدلّل على التقابل والتمايز الحاصل في المجتمع بين إسلامه كمركّب أساسي في هويّته الوطنيّة والقوميّة، وبين مواقف حماس، ويؤشّر إلى ضعف التأثيرات الثقافيّة للانتفاضة على تراكيب حماس اللاّإيديولوجيّة، ويؤكّد على مقدرة حماس في إضفاء طابعها الإيديولوجي على إنجازات الانتفاضة ذات الطابع الديني الإسلامي، وهو الأمر الذي يوضح بعض سمات المستوى الشعبي التي تحدّثنا عنها قبل قليل، ويؤكّد أن التقابل مايزال قائماً بين الإيديولوجيا الدينيّة والوطنيّة والقوميّة.

وينعكس هذا التوتّر النابع من الإيديولوجيّة الدينيّة على كافّة مجالات وجود «حماس» وعلاقاتها. ففي مستوى الخطاب الديني تقوم بإصدار نداءات خاصّة بها، وموازية لنداءات قيادة الانتفاضة، وغالباً ما تبدأ نداءاتها بمقدّمة إسلاميّة معبّرة عن توجّهاتها الايديولوجية ومواقفها السياسية التي تتناقض بالمطلق مع مقدّمة نداءات الانتفاضة، ويتمّ توقيعها باسم «حركة المقاومة الإسلاميّة» «حماس»، مقابل «القيادة الوطنية الموحّدة للانتفاضة، دولة فلسطين». وبالإضافة إلى ذلك تقوم حركة الجهاد الإسلامي أيضاً بإصدار نداء خاص بها. إذ يتمّ توجيه الجمهور وفقاً لثلاثة توجّهات متضاربة، وسلطات متصارعة تطلب منه الالتزام بكلّ ذلك. ولو تمّت عمليّة جمع لعدد أيام الإضرابات التي تدعو إليها هذه السلطات أسبوعياً لتبينّ عمق أزمة الخطاب السياسي للمجتمع وعمق الإرهاق الذي يعاني منه السكّان. هذا بالإضافة لارتفاع

---

(١) شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٠، ص ١٦١.

حجوم البلبلة والتشقّقات الثقافيّة، والانشطارات والإرباكات التي تعاني منها الجماهير، وتشكّل مدخلاً عمليّاً للآخر كي يتسلّل إلى المجتمع بطرق مختلفة.

وعلى سبيل المثال لا الحصر برز التناقض في هذه التوجّهات إزاء أهمّ معلم سياسي في حياة الفلسطينيّين المعاصرة، وهو الإعلان عن الدولة الفلسطينيّة المستقلّة، وتبنّي وثيقة الاستقلال. ففي حين احتفلت الجماهير الفلسطينيّة بهذه المناسبة، وقفت حماس موقفاً هجوميّاً واضحاً إزاءها وقالت: «إنّنا نؤكّد لكم أنّ مشروع ما يسمّى «بالحكومة المؤقّتة» أو «وثيقة الاستقلال» أو «حكومة المنفى»، وما يتضمّنه ذلك من مشروع للتسوية، ليس إلّا استدراجاً هدفه توجيه طعنة لإنجازات الانتفاضة، وخنجر في ظهر أطفال الحجارة، ومنع أبنائها من استئناف الكفاح والاستشهاد»[1]. ودعت حماس في حينه إلى جعل أيّام دورة المجلس الوطني «أيّام مواجهة وتحدّ ورفض للسلام مع القتلة... ولنسقط كل دعوات الاستسلام، ولنوقف المتخاذلين عن اللعب بالقضيّة والمراهنين على انتخابات العدو»[2]. وبالرغم من ذلك فقد دخلت قيادة حماس المعترك السياسي، واجتمع عدد من قياداتها مع وزير الدفاع الإسرائيلي السابق وظهر بعضهم على شاشة التلفزيون الإسرائيلي. وقام «محمود الزهار» بتسليم «رابين» مشروعاً مقترحاً للحل السياسي، ويتضمّن في نهاية مراحله الدعوة إلى مفاوضات مباشرة بين الأطراف المعنيّة، وهو الأمر الذي لا يعكس مجموعة التوتّرات الحادّة التي يلخّصها موقف «حماس» من إعلان الدولة الفلسطينيّة المستقلّة.

وبشكل عامّ تختلف علاقة حماس بالقوى الأخرى، باختلاف الظروف وتعدّدها، إذ إنّ صيغة التعايش العامة التي تتطلّبها الانتفاضة، لم تحُل دون تصعيد حدّة الخلافات بدرجة تناحريّة.

وتترجم بين الفينة والأخرى التوترات الناتجة عن محاولات حماس الهادفة إلى أدلجة الوعي والثقافة الشعبيّة والاهتمامات والمواقف والتصوّرات إلى توتّرات سلوكيّة في تعاملها اليومي مع أفراد المجتمع، تحت شعار عدم الالتزام بالدين، وتلجأ في هذا المجال إلى محاولة فرض الالتزام برؤيتها ونداءاتها بالقوّة وعن طريق أشكال مختلفة من العنف، كما حدث ذات مرّة «أن قامت حماس بإلقاء بيض فاسد على فتاة مسلمة من الخليل لأنها لا ترتدي الزيّ الشرعي»[3].

(١) حماس، نداء إلى المجلس الوطني الفلسطيني، ١٠/١١/١٩٨٨.

(٢) حماس، المصدر نفسه.

(٣) الفكر الديمقراطي، عدد ٩ ـ ١٠/١٩٨٩، ص١٤٣.

إن مشاركة «حماس» في تزخيم ورفد الفعل الشعبي الانتفاضي، لم تَحْمِها من مخاطر التعصّب القائم على الإيديولوجيّة الدينيّة، وبالرغم من تحقيقها كثيراً من النجاحات في علاقتها مع الجمهور إلّا أنَّ الطابع التعصّبي والعنفي في علاقتها مع القوى والسكّان يفقدها أجزاء مهمّة من هذه النجاحات، فالعنف يفتقر إلى الشرعيّة والمشروعيّة إذا كان وسيلة لإدارة صراع حول قيم مُخْتَلَفٍ عليها داخل المجتمع الواحد. ان اغتراب «حماس» في الدين يؤدّي إلى وضع لاتصالحي مع المجتمع، ويدفع بها إلى رفض التفاوض مع الحقائق المجتمعيّة الكبرى التي تراكمت عبر آلاف السنين ويعمّق من إشكاليّات الديمقراطيّة بين القوى ومشاكل العلاقات الاجتماعية العامة. وهو يضيف اغتراباً من نمط جديد على واقع المجتمع الذي لايزال يتعرّض لمحاولات حثيثة من أجل المزيد من تغريبه، وهذا يعزّز فعل مجموع الاغترابات التي ينظر من خلالها المجتمع إلى ذاته ومحيطه، الأمر الذي قد يدفع بالوعي العام إلى البحث عن مجالات اللّااغتراب باتجاهاتها المختلفة.

٣ ـ استراتيجيّات «حماس»

أصدرت «حماس» في ١٨ آب ١٩٨٨ ميثاقها الذي يحاول اشتقاق نموذج سياسي من الإسلام مقابل النماذج السياسيّة الأخرى، والذي يوضح فلسفتها ومبرّر وجودها ومنطلقاتها ومواقفها من كثير من القضايا والمستويات. وبالإضافة إلى ما ذكر سابقاً حول هذا الميثاق فسنحاول هنا إيجاز أهم جوانب الرؤية الحماسيّة من القضايا المطروحة على السّاحة الفلسطينيّة بما تؤشّر له من خصائص عامّة لهذه الحركة.

بعد أن يعرّف الميثاق حركة حماس كجناح من أجنحة الإخوان المسلمين ويؤكّد على تمييزها كحركة فلسطينيّة، ويبرز منهجها، ويؤكّد على أنّها حركة عالميّة... على هذا الأساس يجب أن ينظر إليها، ويقدّر قدرها ويعترف بدورها، ومن غمطها حقّها، وضرب صفحاً عن مناصرتها أو عميت بصيرته، فاجتهد في طمس دورها، فهو كمن يجادل القدر، ومن أغمض عينيه عن رؤية الحقائق بقصد أو بغير قصد، فسيفيق وقد تجاوزته الأحداث، وأعيته الحجج في تبرير موقفه، والسابق لمن سبق.

وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة على النَّفس من وقع الحسام المهنّد»(١)

(١) ميثاق حماس، المادّة السابعة، ١٩٨٩.

ويوضح الميثاق موقف الحركة من فلسطين، فهي «أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة، لا يصحّ التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها. ولا يملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، ولا تملك ذلك منظمة أو كلّ المنظمات سواء أكانت فلسطينيّة أو عربيّة»[1].

إن «الوطنيّة من وجهة نظر حركة المقاومة الإسلاميّة، جزء من العقيدة الدينيّة، وليس أبلغ في الوطنيّة ولا أعمق من أنه إذا وَطَأ العدو أرض المسلمين فقد صار جهاده والتصدّي له فرض عين على كلّ مسلم ومسلمة، تخرج المرأة لقتاله دون إذن زوجها، والعبد بغير إذن سيِّده»[2]. ويوضح عبد العزيز عودة موقع فلسطين في الإسلام، كما تراه حركة الجهاد الإسلامي بقوله: «... شاهدنا فلسطين في قلب القرآن... شاهدنا رحلة الإسراء ذات الساعات القليلة صورة إلهية لتاريخنا الممتدّ ألفاً وأربعمائة عام، من مكّة والمدينة إلى بيت المقدس، من محمّد ﷺ والقرآن يتنزّل إلى محمّد والقرآن قد اكتمل منهجاً قويماً ودفاعاً من بني قريظة إلى الليكود... من حرّاء إلى كامب ديفيد... من «جاسوا خلال الديار» إلى «... وليسؤوا وجوهكم». لم نكن وسطاً حسابياً بين الإسلام والوطنية... إنّه الجدل الممتدّ من المطلق إلى التاريخ... من القرآن إلى فلسطين»[3].

ومن هذا المنطلق تحدّد حماس موقفها من المبادرات والحلول السلميّة حيث «تتعارض المبادرات وما يسمّى بالحلول السلميّة والمؤتمرات الدوليّة لحلّ القضيّة الفلسطينيّة، مع عقيدة حركة المقاومة الإسلاميّة. فالتفريط في أي جزء من فلسطين تفريط في جزء من الدين، فوطنيّة «حماس» جزء من دينها على ذلك تربّى أفرادها»... «ولا ترى حماس أنّ تلك المؤتمرات يمكن أن تحقّق المطالب... إنّ المؤتمرات الدوليّة مضيعة للوقت وعبث من العبث. والشّعب الفلسطيني أكرم من أن يعبث بمستقبله وحقّه ومصيره»[4].

ثم يعالج الميثاق قضية تحرير فلسطين في إطار ثلاث دوائر، هي الدائرة

(١) ميثاق حماس، المادّة الحادية عشرة، ١٩٨٩.
(٢) ميثاق حماس، المادّة الثّانية عشرة، ١٩٨٩.
(٣) عبد العزيز عودة، مصدر سبق ذكره، ص ٧.
(٤) ميثاق حماس، المادّة الثّالثة عشرة، ١٩٨٩.

الفلسطينيّة والعربيّة والإسلاميّة. ولكلٍّ منها دوره وواجباته، ويتلخّص محور عملها كما يرفعه الميثاق بالجهاد في سبيل الله كفرض عين على كل مسلم، وكل مسلمة، «وذلك يتطلّب نشر الوعي الإسلامي في أوساط الجماهير محلّياً وعربيّاً وإسلاميّاً. . . ولا بدّ من أن يشترك في عمليّة التوعية العلماء ورجال الدين. . .، ولا بدّ من إحداث تغييرات جوهرية على مناهج التعليم تخلصّها من آثار الغزو الفكري. . . ولا بدّ من ربط قضيّة فلسطين في أذهان حماس بتوفير كافّة شروط التربية الإسلاميّة للأجيال، وتوفير الكتب والمقالات والنشرات والمواعظ والرسالات والزجل والقصائد الشعريّة والأناشيد والمسرح، مادامت تتوفّر فيها خصائص الفن الإسلامي.

وبعد أن يحذّر الميثاق من الجهات التي تسعى إلى تنشئة المرأة بعيداً عن الإسلام، يلخّص موقفه من الأدوار المنوطة بها، «فالمرأة في البيت المجاهد والأسرة المجاهدة، أمّاً كانت أو أختاً، لها الدور الأهمّ في رعاية البيت، وتنشئة الأطفال على المفاهيم والقيم الأخلاقيّة المستمدّة من الإسلام، وتربية أبنائها على تأدية الفرائض الدينية استعداداً للدور الجهادي الذي ينتظرهم. . . ولا بدّ لها من أن تكون على قدرٍ كافٍ من الوعي والادراك في تدبير الأمور المنزلية، فالاقتصاد والبعد عن الإسراف في نفقات الأسرة من متطلّبات القدرة على مواصلة السير. . .»[2] ويؤكّد الميثاق في هذا السياق على أهميّة التكافل الاجتماعي بروحه الإسلاميّة في مواجهة الآثار الناجمة عن ممارسة نازيّة اليهود بحق الجميع كما يقول الميثاق.

وتعلن حماس موقفها من الحركات الإسلاميّة الأخرى، إذ «تنظر «حماس» إلى الحركات الإسلاميّة الأخرى نظرة احترام وتقدير. فهي وإن اختلفت معها في جانب أو تصوّر فقد اتّفقت معها في جوانب وتصوّرات، وتنظر إلى تلك الحركات إن توفّرت النوايا السليمة والإخلاص لله بأنّها تندرج في باب الاجتهاد، مادامت تصرّفاتها في حدود الدائرة الإسلاميّة، ولكل مجتهد نصيب. . . وحركة المقاومة الإسلاميّة تعتبر تلك الحركات رصيداً لها. وتسأل الهداية والرشاد للجميع، ولا يفوتها أن تبقى رافعة لراية الوحدة، وتسعى جاهدة إلى تحقيقها على الكتاب والسنّة»[3].

ولم يفت «حماس» إعلان موقفها من الحركات الوطنية الأخرى، فهي «تبادلها

(١) ميثاق حماس، المادّة الخامسة عشرة، ١٩٨٩.
(٢) ميثاق حماس، المادّة الثّامنة عشرة، ١٩٨٩.
(٣) ميثاق حماس، المادّة الثالثة والعشرون، ١٩٨٩.

الاحترام، وتقدّر ظروفها والعوامل المحيطة بها والمؤثّرة فيها، وتشدّ على يدها مادامت لا تعطي ولاءها للشّرق الشيوعي أو الغرب الصليبي... و«حماس» تطمئن كلّ الاتّجهات الوطنية العاملة على السّاحة الفلسطينية من أجل تحرير فلسطين، بأنّها لها سند وعون ولن تكون إلاّ كذلك، قولاً وعملاً، حاضراً ومستقبلاً... تغلق الباب في وجه الخلافات الجانبيّة، ولا تصغي للشّائعات والأقوال المغرضة، مع إدراكها لحقّ الدّفاع عن النّفس...»[1].

وتبرز «حماس» موقفها بشكل خاصّ من منظّمة التّحرير الفلسطينيّة، «فالمنظّمة من أقرب المقرّبين إلى حركة المقاومة الإسلاميّة، ففيها الأب أو الأخ أو القريب أو الصديق، وهل يجفو المسلم أباه أو أخاه أو قريبه أو صديقه؟ فوطننا واحد، مصابنا واحد ومصيرنا واحد وعدوّنا مشترك... تبنّت المنظّمة فكرة العلمانيّة وهكذا نحسبها، الفكرة العلمانيّة مناقضة للفكرة الدّينيّة مناقضة تامّة... ومن هنا مع تقديرنا لمنظمة التحرير الفلسطينية ـ وما يمكن أن تتطوّر إليه ـ وعدم التقليل من دورها في الصّراع العربي الإسرائيلي، لا يمكننا أن نستبدل إسلاميّة فلسطين الحاليّة والمستقبليّة لتبنّي فكرة العلمانيّة، فإسلاميّة فلسطين جزء من ديننا ومن فرّط في دينه فقد خسر. ﴿ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلاّ من سفّه نفسه﴾ (١٣٠ ـ البقرة). ويوم تتبنّى المنظمة الإسلام كمنهج حياة، فنحن جنودها ووقود نارها التي تحرق الأعداء...»[2]. وما يلفت نظر الباحث هنا هو عدم اعتراف «حماس» بمنظّمة التحرير الفلسطينية كممثّل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، وهو الأمر الذي يتفرّع عنه مجمل صياغات العلاقة بينهما.

أمّا«الدول العربية المحيطة بإسرائيل فمطالبة بفتح حدودها أمام المجاهدين.. أمّا الدّول العربية والإسلاميّة الأخرى فمطالبة بتسهيل تحرّكات المجاهدين منها وإليها وهذا أقلّ القليل. ولا يفوتنا أن نذكّر كلّ مسلم بأنّ اليهود عندما احتلّوا القدس الشريف عام ١٩٦٧ ووقفوا على عتبات المسجد الأقصى المبارك، هتفوا قائلين: «محمد مات خلّف بنات»[3].

وأوردت نشرة «الإسلام وفلسطين» وجهة نظر حركة الجهاد الإسلامي إزاء هذا الموضوع فقالت، تحت عنوان «سقوط مناهضة الاستعمار خارج دائرة الإسلام،

(١) ميثاق حماس، المادّة الخامسة والعشرون، ١٩٨٩.
(٢) ميثاق حماس، المادّة السابعة والعشرون، ١٩٨٩.
(٣) ميثاق حماس، المادّة الثامنة والعشرون، ١٩٨٩.

«. . . إنّ هذا الوضع هو الذي يجعل الإسلاميّين موضوعيّاً في موقع المؤيِّد لمشاريع الوحدة العربية، وبناء القوّة الاتيّة العربيّة حتّى وإن كان النّظام الذي يقود مثل هذا المشروع غير مقبول إسلاميّاً»[1]. وتبينّ نشرة «المجاهد» التّابعة لنفس الحركة ترابطاتها وكفاحها مع المسلمين في العالم وانتصارها لمسلمي الهند، إذ تقول: «. . . الآن يتمادى الهندوس في غيّهم، فهم منذ أكثر من شهرين يطالبون بهدم مسجد إسلامي، وإقامة معبد هندوسي وثني فوق أرضه. . . هذا الحقد والوثنية ضدّ الإسلام يشبه جهود اليهود لهدم المسجد الأقصى وبناء الهيكل المزعوم عليه. المؤامرة واحدة والهدف واحد، كلّ الوثنيّين من الهندوس والمتهوّدين وغيرهم يشنّون حرباً على الإسلام ومسجد الإسلام، والرّأس المدبّر لذلك هو قيادة اليهوديّة الماسونيّة العالميّة»[2].

ويورد الميثاق موقف «حماس» من العلاقة بالذّات الأخرى، «وفي ظلّ الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الدّيانات الثّلاث الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة في أمن وأمان. . . وعلى أتباع الدّيانات الأخرى أن يكفّوا عن منازعة الإسلام في السّيادة على هذه المنطقة، لأنّهم يوم يسودون فلا يكون إلّا التقتيل والتّعذيب والتّشريد. . . والماضي والحاضر مليئان بما يؤكّد ذلك. . .»[3].

وتختم «حماس» ميثاقها بعبارة «نسأل الله أن يهدينا وأن يهدي بنا، وأن يفتح بيننا وبين قومنا بالحق ﴿ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين﴾ (٨٩ ـ الأعراف). وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين».

ويمكن في نهاية هذا الفصل التعرّف على أهمّ خصائص «حماس» من حيث كونها «حركة»، و«مقاومة» و«إسلاميّة»، وهي في حالة التّداخل لا الانفصال، وبعلاقة هذه الخصائص بالمجتمع الذي نشأت فيه ومن أهمّها:

أوّلاً: يتّضح من هذا الفصل أنّ «حماس» قد اتّخذت من «التعبئة» الإخوانية مقدّمة أساسيّة لظهورها، وقد أثبتت مقدرتها على التعبئة والجمع من خلال حشدها للفعل الاجتماعي القائم على فكرتها الدّينية في كافّة الاتّجاهات المعيشيّة للسكّان، بما يمثّله ذلك من قيام الدّعاة والمحرّضين بدور حاسم في نشر أفكارها. بمعنى أنّ «حماس»

---

(١) نشرة «الإسلام وفلسطين»، عدد ٣٧ ـ ٣٨، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

(٢) المجاهد، «النّشرة المركزيّة لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين»، بيروت، العدد ٦٦، ١٩٩٠/١١/٣٠. ص ٣.

(٣) ميثاق حماس، المادّة الحادية والثّلاثون، ١٩٨٩.

تولي الجانب الفكري الإيديولوجي أهمّية خاصّة وأولويّة حاسمة في حركتها، وذلك خلافاً لكثير من الحركات الاجتماعيّة التي تقوم على هدف متخصّص واحد، أو تكتفي ببرنامج عمل عامّ وتترك إطارها مفتوحاً للتّمايزات الفكريّة الفرديّة والجماعيّة. فالوحدة الإيديولوجيّة لدى «حماس» هي أساس الوحدة التنظيميّة. وتقوم صفات المجتمع نفسه بتأهيل «حماس» لتحقيق نجاحاتها على هذا الصّعيد، وبالذّات من حيث كونه مجتمعاً قيميّاً، وانتقاليّاً، وفي طريقه إلى التعبئة، واتّسامه بالانتقال السّريع للأفكار والاتّصال الأكثر سرعة وتكراراً بين الأفراد والجماعات، بما يرفع من احتمالات التّفاعل والاستجابات السّريعة لها.

ثانياً: ويبدو أيضاً أنّ أعضاء «حماس» يمتلكون مقدرة على تنظيم الجمهور واستيعابه في قنواتهم، وعلى أن يطوّروا مقدرتهم التنظيميّة في مجال تحديد أغراض مشتركة، وتوفير الموارد المطلوبة من أجل تحقيقها، وممارسة كلّ ذلك.

وباتت «حماس» تعرف في أوساط الجمهور الفلسطيني بقوّة وترابط تنظيمها، وغالباً ما تظهر في هذه الأوساط على شكل كتائب عسكريّة منظّمة الصفوف وأكثر اتّحاداً من أصابع اليد الخمسة، وتسمّى هذه الكتائب بأسماء إسلامية مثل «بدر» و«أُحُد» أو بأسماء مشاهير المسلمين. ويمكن أن يلاحظ الباحث وجود محور تنظيمي صلب في إطار «حماس»، يتفاعل بشدّة ويتداخل في محيط من الأنصار، بعلاقات تنظيميّة مرنة، وحزبية لامركزيّة، وبفعل جماهيري شعبي.

ثالثاً: وعلى عكس الحركات الدّينية عامّة، تغيّب من صفوف «حماس» الشخصيّة الرّياديّة، والزّعيم الملهم كما هو حال الحركة الغانديّة أو السنوسيّة أو المهديّة وغيرها، بل يوجد لها إطار قيادي جماعي، يبرز منهم الشيخ أحمد ياسين، دون أن ترتبط البنية التّنظيمية به. وينتشر عدد كبير من الكادرات الحزبيّة المثقّفة في كافّة مستويات هذه الهيكليّة.

رابعاً: لا تشكّل الحركات والأحزاب الإسلاميّة كلاًّ متجانساً في مجتمع الانتفاضة. وبالرّغم من كونها تبدو من نفس العائلة، لكنّها متمايزة بوضوح في فهمها للنّصوص الدّينية، وفي أساليب العمل وأشكال التغيير ومداخله، وفي علاقاتها مع الجمهور وقواه المحرّكة. وهي ليست حركات توحيديّة، وليست اندماجية وإدماجيّة، بل تنزع دوماً إلى «تصفير» الآخرين وإقصائهم، سواء أكان ذلك في فكرها أو في سلوكها، وبالتّالي لا يرتبط فعل «حماس» بإحداث توازن في المجتمع، كما يُقال عادة

عن الحركات الاجتماعيّة، بينما تحدث أساليبها وطبيعة تعاطيها مع قضايا المجتمع تشقّقات عميقة في البنى والتّراكيب، وتعبّر عن أزمة المجتمع عن طريق الأزمة نفسها. إنّ توجّه «حماس» لإدماج المجتمع في ذاتها، يعبّر عن تمرّدها على الدعوة التوحيدية لمجتمع الانتفاضة، ولا يعبّر عن شعور غاندي بالوحدة الكاملة في تعدُّد النّظم والأشكال.

خامساً: ويتضمّن مفهوم «المقاومة» لدى «حماس» مؤشّرات الاهتمام بالإسلام السّياسي، أكثر ممّا هو الأمر في مفهوم «حركة». وتعيد «حماس» بهذا المفهوم الجدل الذي كان سائداً في السّاحة الفلسطينيّة حول مفهومي «الثورة الفلسطينيّة» و«المقاومة الفلسطينيّة». وبينما تأخذ «الثورة» طابع التغيّر الجذري للمجتمع أو لأحد جوانبه، بأسالب غالباً ما تكون عنيفة، فإنّ مفهوم «المقاومة» يعتبر تلطيفيّاً لفعل جماعة معيّنة، ويرتبط في جوهره بمبدأ الدفاع عن الذّات، ولا يحمل معاني التغيير الجذري للمجتمع.

وبالمعنى العملي تسعى «حماس» إلى تغيير الحياة في المجتمع وفقاً لإيديولوجيّتها، وتسعى لتغيير قواعد اللعبة المجتمعية ومفاهيمها. وتوجّه مقاومتها وحركتها ضد أكثر من عدوّ في نفس الوقت، فهي ضدّ «جاهلية القرن العشرين» كما تنظر في أدبيّاتها، وضدّ الآخر، وضدّ العلمانيّة... إلخ. ولم تحدّد «حماس» في ميثاقها آليات الفعل التي تمكّنها من تحقيق أهدافها ومقاومتها، بل اكتفت بتبنّي مفهوم «الجهاد» والتربية الإسلاميّة. في حين حدّدت حركة الجهاد الإسلامي أنّ العنف المسلّح هو الذي يجسّد شعارها الاستراتيجي، وأنّ طريقها نحو أهدافها هي الثورة الشعبيّة المسلّحة.

وتتعامل حماس في مقاومتها مع المنجز في المجتمع بطريقة إنكارية سكونيّة، وتقوم بتهديم كلّ ما يتعارض مع إيديولوجيّتها وفهمها للأمور تحت شعار لاإسلاميّته، ولا شكّ أنّ المقاومة لديها تمارس من أجل إقامة حكم الله على الأرض، وهو الأمر الذي يمكن الدّفاع عنه في المجتمع، ويعتبر مقبولاً في وعي الجمهور المسلم، وتصعب مواجهته علناً.

سادساً: تعكس مواقف «حماس» ومواد ميثاقها عصبيّة دينيّة، وتعصّباً قوياً في تعاملها مع الآخرين وقضايا المجتمع، إذ تقوم نظرتها على «المطلق» و«الإطلاقيّة» والأحكام المسبقة في القناعات والمواقف الرّاسخة. وهذا مرض غالباً ما يصيب الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة في المجتمعات العربيّة، سواء الراديكاليّة منها أو

الليبراليّة، وسواء ذات التبنّي الإيديولوجي الماركسي أو الوطني العلماني أو الاشتراكي العربي وغيرها، إذ تغلّف نفسها بمفاهيم الطلائعيّة والرياديّة والشعبيّة والجماهيريّة ذات البعد الاستبدادي السلطوي الدوغماتي.

وترتبط هذه الصفة في أحد جوانبها بطبيعة المجتمع الذي ينزع نحو التطرّف في ممارسة أفعاله المختلفة، ولاسيّما أنّه مجتمع بلا سلطة محلية تحميه وتشرّع له دساتير وقواعد علاقاته، الأمر الذي يدفع الأفراد والجماعات نحو إقامة سلطاتهم الخاصّة بهم. وفي هذا المجال تبرز مقدرة «حماس» على توظيف نزعة المجتمع الدينيّة بما فيها من سلطات دينيّة وعقوبات إلهيّة من أجل إضفاء الشرعيّة السّماويّة على سلوكياتها المتطرّفة، ولاسيّما أنّها تحمل رسالة الإسلام التي تتجاوز حدود إطارها نفسه.

ويعتبر تكفير الآخرين، بما ينطوي عليه من تبرير لممارسة العقاب الدّيني بحقّهم، إحدى الترجمات العمليّة للتطرّف الحماسي، وأحد التعبيرات عن أزمة «النقطة الميتة» في الفكر، كما تحدّث عنها د. الطّاهر لبيب[1]. إنّ احتكام الفكر إلى صيغ «إمّا. . . أو» أو «من ليس مثلي فهو ضدّي» أو «مع أو ضدّ» يعبّر عن مجموعة توتّرات ذهنية وثقافية غير تعايشيّة مع الآخرين ذات صلة وترابط عميق مع الكيفيّة التي تشكّل بها المعتقد نفسه عبر الزّمن الطويل. وينسحب فعل هذه الحدّيّة القطعية في الفكر على كثير من النقاشات التي تحدث بين أعضاء «حماس» والقوى الأخرى وبالذّات عندما يبادرون بطرح السؤال: هل تصلي؟ هل تصوم؟.

سابعاً: تحدّد «حماس» الإطار الجماهيري الذي تستمدّ منه قواها البشرية المحرّكة، وذلك عن طريق تحديد الهويّة الدينيّة للشّخص. فجمهورها الذي تتحرّك به هو الجمهور المسلم في المجتمع ومن يعلن إسلامه من أتباع الدّيانات الأخرى، مقابل تحديدات القوى الأخرى التي تتوزّع على وجهة النّظر الماركسية ووجهة النّظر التي تعتمد الهويّة الوطنيّة والقوميّة لذلك.

إنّ مفهوم «إسلاميّة» حماس يختلف عن التوجّه الدّيني للمجتمع، فإسلاميّتها تعبير عن اعتماد الإيديولوجيّة الدّينيّة الحماسيّة كدستور ومرشد للحياة، صالح لكلّ زمان ومكان. فالفهم الحماسي الاحتكاريّ للنصوص المقدّسة يحاول إعادة تفصيل المجتمع وفقاً لمقاساته النّظريّة التفصيليّة، بما يحدثه ذلك من تشقّقات ثقافية وتفكّك

(١) انظر: الطّاهر لبيب، في حرب الخليج ومستقبل العرب، مصدر سبق ذكره.

مفاهيمي على مستوى الوعي الجماعي. وتتلقّى «حماس» من النّزعة الدّينية للمجتمع تسهيلات كبيرة أمام عمليّة تعميم نموذجها ورهانها، ولاسيّما أنّ هذه النزعة حاضرة دوماً في ثقافة النّاس ووعيهم وحياتهم، وتشكّل بديلاً جاهزاً ومتحفّزاً لكلّ ما هو قائم.

ولم يخضع المعتقد القائم على النصوص المقدّسة إلى محاولات تطويعيّة أو تحويليّة، بل ماتزال كثير من القوى تستنجد بالقيم المقدّسة وبمفاهيم اليوتوبيا الدّينيّة ومقولات هذا المعتقد، وتستدعيها دوماً للمشاركة في نشاطاتها وأعمالها. بينما انتظمت حركة غاندي حول قيمه الدّينية المتجسّدة في تراث الهند والهندوسية، وجملته السياسيّة الاجتماعيّة ذات الأهليّة التكيفيّة، وقام غاندي بإغناء ذلك وتطويره، حتّى إنّ تعاليمه يمكن أن تظهر بمثابة الهرطقة بالنّسبة لبعض الاتباعيّين، ويقول: «لن أجعل من الدّين صنماً يتغاضى عن الشرّ باسمه المقدّس... إنّ إيماني بالكتاب الهندوسي المقدسي لا يتطلّب منّي أن أقبل كلّ كلمة وكلّ آية كوحي إلّهيّ. إنّني أرفض أن ألزم نفسي بأيّ تفسير مهما كان ثقة، إذا كان منافياً للعقل أو للشّعور الأخلاقي. أنا لا أؤمن بقدسيّة (الفيداس ـ Vidas) الاحتكاريّة، بل أؤمن بأنّ الإنجيل والقرآن وزند أفستا موحاة بنفس القدسيّة التي لفيداس، ليست الهندوسيّة دين تبشير... إنّ على كلّ إنسان أن يعبد الله حسب اعتقاده، وهكذا تتعايش بقيّة الأديان بسلام»(١).

ثامناً: يعكس الميثاق محاولة حماس الاشتقاقيّة للإسلام السّياسي كاستجابة من طرف الإخوان المسلمين لمجمل ضغوطات الانتفاضة ودعواتها الإدماجيّة للمشاركة في الفعل، والخروج من أسر التّنظير الدّيني إلى واقع الحياة العملية ببعدها الوطني. ويوضح بالمقابل أنّ «حماس» قد استجابت لذلك عن طريق «أسلمة السياسية» والفعل نفسه. وهو الأمر الذي يكشف عن أزمة حماس وميثاقها ووقوعها بين طرفي ثنائية متقابلة، لم تستطع الفكاك منها. ففي الوقت الذي تشارك فيه «حماس» في الانتفاضة، نجدها قد سحبت منها الولاء الوطني، ومنحته للأمة الإسلاميّة وللنّصوص الدّينية المقدّسة كولاء ديني أيديولوجي، حتّى لا ترى في جوهر المشاركة طبيعة النقلة العمليّة التي حدثت في واقعها. وعامّة ارتبطت هذه المحاولة الاشتقاقيّة بإضافة كلمة «إسلامي أو إسلاميّة» بعد كلّ مفهوم، سواء أكان إنسانيّاً أو إلّهيّاً أو عملاً طبيعيّاً.

---

(١) رولان رومان رول، غاندي وكفاحه المسالم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

وقد أثّرت هذه الثّنائية على صياغة الميثاق نفسه، إذ تغيب منه الوحدة المفهوميّة في مجال معالجة القضايا المطروحة. فعلى سبيل المثال تنظر حماس للآخر تارة من خلال الإيديولوجيا الدّينية فتراه «يهوديّاً» و«اليهود»، وأخرى تراه من خلال هويّته القوميّة فتقول: «إسرائيل»، وفي الوقت الذي لا تعطي فيه الشّرعية للاحتلال الخارجي، تقوم بسحب الشرعيّة الدّينية من كافّة مجالات الانتفاضة التي لا ترى بها إسلاميّتها، بما في ذلك القوى الأخرى الموجودة في المجتمع. فحماس بهذا المعنى تطمح لتحقيق شرعيّة وحيدة هي شرعيّة نظام الحكم الإسلامي الإيديولوجي في الدّولة الإسلاميّة المستقبليّة.

وتعبّر هذه التّناقضات عن أزمة «الإيديولوجيّة النقيّة» لحماس وعن ثقل «عربة النّص» المتنقّلة بين الجماهير وبها، حاملة الماضي وأحداثه ومقولاته، والحاضر ومعطياته، والمستقبل وهويّته. إنّ اعتماد هذه الإيديولوجيا على الجملة الدّينيّة الكتلويّة، يوقع «حماس» في مصيدة إيديولوجيا الآخر الذي يبذل كلّ جهد مستطاع لترسيخ الأحكام المسبقة والإطلاقيّة في التّعامل مع الظواهر والأفراد والجماعات، ومع التّاريخ والحاضر والمستقبل، دون تمييز بين المواقف والتّوجّهات، وهي الطّريقة والمنهج المفضّل لديه من أجل مساعدته في توظيف الاستهداف الجماعي ليهود الشّتات وللإسرائيليّين كافّة لتحقيق المزيد من جمع الموارد وتنسيقها بما يسرع في حركة عجلات استراتيجيّة.

الفصل السّادس

مجتمع الانتفاضة والآخر

مجتمع الانتفاضة والآخر

تشكّلت حركة المجتمع الفلسطيني وبُناه الأساسيّة من خلال وفي أثناء العلاقة مع الآخر، سواء بتدخّلاته في الصّياغات الجوهريّة لمكوّناتها، أو بتأثيراته على شكل الظّواهر التي يعبّر بها المجتمع عن ذاته. وقد أوضحت الفصول السّابقة بعض اتّجاهات حالة التّداخل أو الانعزال في العلاقة بين المجتمعين، وهو الأمر الذي لايزال يخضع لتحوّلات متعدّدة ومفترضة من قبل مجتمع الانتفاضة، دون أن تستقرّ صياغاتها العملية واتّجاهاتها حتّى الآن، ولاسيّما في ظلّ استمرار محاولات المجتمع الهادفة إلى إعادة بناء ذاته بطريقة إنسانيّة تمكّنه من متابعة فعاليّته الجماعيّة باستقلاليّة عن الآخر. وذلك عبر حالة شاملة من النّهوض الذّاتي تمسّ بتأثيراتها العصب الاستراتيجي للمشروع الإحلالي، وتدير معه حواراً ساخناً حول مجموعة الحقائق الفلسطينية التي طالما تجاهلها وسعى لطمسها وتذويبها.

ويلاحظ المتتبّع لحركة مجتمع الانتفاضة أنّ الاهتمام الأكبر بهذه الموضوعة قد برز من الجانب الإسرائيلي، وذلك لأسباب عدّة منها حضور فاعلية الانتفاضة وتأثراتها في مجتمع الآخر ووعيه ومجالاته المختلفة، السّياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، وهي التّأثيرات التي سنحاول الكشف عنها في هذا الفصل، وفقاً لأهمّ دوائر التّفاعلات الحاصلة بين الطّرفين، كما تتّضح من خلال حركة مجتمع الانتفاضة.

وبالرّغم من محاولات الدّوائر الإسرائيليّة الرسميّة لإخفاء هذه التّأثيرات أو لإعطائها مضموناً محدّداً يختلف عن إفرازاتها ومحتواها العملي، فإنّ الفعل الانتفاضي قد أثّر بأشكال مختلفة في المجتمع الآخر، وفي أعمق وأوسع دوائر المشروع الصهيوني. لقد «وضعت الانتفاضة في «المناطق» قدرة إسرائيل على الصّمود أمام أحد أخطر اختباراتها منذ أربعين سنة من وجودها، وسوف تجبر إسرائيل أيضاً على أن تتّخذ قراراً حاسماً، ومصيرياً، تهرّبت منه طوال عشرين سنة: ماذا ستفعل بالمناطق؟»[1].

---

(١) مجلّة شؤون عربيّة، تونس، عدد ٥٥، ١٩٨٨، ص ٩٦. نقلاً عن «يديعوت احرونوت»، ملحق عيد الفصح، ١٩٨٨/٤/١.

يبين د. المسيري عمق تأثير الانتفاضة في المجتمع الإسرائيلي، وذلك من خلال قضيّتين قد يبدو لأوّل وهلة أنّ الانتفاضة ليس لها أثر فيهما على الإطلاق، الأولى وهي قضيّة من هو اليهودي، أيّ قضيّة الهويّة اليهوديّة، إذ ينتقد المسيري الخطاب السّياسيّ العربي ويشير إلى تآكله الدّاخلي لاستخدامه عبارة «من هو اليهودي؟» دون أن يترجمها إلى قضية الهويّة اليهودية، أي أنّ هذا الخطاب يردّد ما يقوله الإسرائيليون. . . وفي هذا السّياق حرّرت الانتفاضة يهود العالم من القبضة الصهيونيّة، ولو بدرجة معيّنة، الأمر الذي يتّضح من خلال مطالبة المؤسّسة الصهيونية لليهود كي يتراجعوا عن تعديل قانون العودة. كما أنّ المؤسسة الأرثوذكسيّة بدأت تشير إلى أنّ التّنازل عن قضيّة التعريف الأرثوذكسي لليهود هو في جوهره تنازل عن الأراضي المحتلّة(١). أمّا القضية الثانية فهي «العقيدة اليهودية» التي تعرّضت إلى صهينة تامّة، فحلّت الدّولة الصهيونيّة محل الله كمطلق، وهو ما يسمّيه أتباع الأرثوذكسيّة «بالعجل الذّهبي». وقد ضربت الانتفاضة أيضاً مقولة أنّ «الاعتراف باليهودية هو اعتراف بالدّولة اليهوديّة»، إذ بدأ المسيحيُّون يندّدون في اجتماعاتهم بالدّولة باعتبار أنّها جزء من العقيدة، ويطالبون يهود العالم بالتدخّل من أجل المساهمة في شطب الدّولة اليهودية من العقيدة اليهوديّة(٢).

وقد أثارت الانتفاضة مشكل الحدود في المجتمع الآخر وطالبت إسرائيل بشكل مباشر بتحديد حدودها، أيّ أنّها أحدثت تحوّلاً واضحاً على التسمية الإسرائيليّة لمجتمع الانتفاضة «المناطق»، وجسّمت الجغرافيا ببُعدها الوطني الفلسطيني. وتنبع أهميّة ذلك من كون «دولة الكيان الصهيوني ليس لها دستور مكتوب، ويعزو الباحثون ذلك إلى عدّة أسباب أهمّها التهرّب من تحديد حدود الدّولة الصهيونيّة، وإبقاء المدى مفتوحاً على احتمالات ضمّ المزيد من الأراضي العربيّة، والوصول إلى خارطة إسرائيل الكبرى. . . وأثناء مناقشة قضيّة الدّستور في السّنوات الأولى لقيام إسرائيل، تغلب الرأي العام القائل بأن المجتمع الإسرائيلي مازال يتكوّن، وأنّه سيستمرّ في التطوّر والاتّساع بسبب مجيء المهاجرين. . .»(٣).

(١) أنظر: عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينيّة والأزمة الصهيونيّة، دار النّشر للمغرب العربي، تونس، ١٩٨٨، ص ٢٢ ـ ٢٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي، ندوة الذّكرى السنوية لاستشهاد خليل الوزير، تونس، ١٩٨٩.

(٣) يحيى يخلف، الاستبداد الصّهيوني وديمقراطية الانتفاضة، ندوة الديمقراطيّة والمجتمع العربي، عدن، ٤ ـ ١٩٩٠/٣/٨.

ويتّضح التّرابط والتّداخل بين قضيّة الحدود كبعد مكوّن للدولة العبريّة، وبين ما أشار إليه المسيري، من خلال رؤية «سوزان رولف» التي تربط الهويّة بالجغرافية، «فهناك على الأقلّ أمران رئيسيّان يحظيان بموافقة جزء من اليمين المتطرّف واليسار الصّهيوني (بما فيه حزب العمل) على حدّ سواء. وأوّل هذين الأمرين هو أنّ دولة إسرائيل كدولة صهيونيّة يجب أن تبقى دولة يهوديّة، على الرّغم من عدم وجود تعريف متّفق عليه حول ما الّذي يجعل الدّولة يهوديّة (فهل هو الحكم الفعليّ... الديمغرافية... التّطبيق الصّارم للشّريعة... مثاليّات الأنبياء...؟). وثانيهما: هو وجود تناقض متعمّق بين إسرائيل الكبرى وبين بقاء دولة إسرائيل دولة يهوديّة ديمقراطيّة. وبينما استنتج اليسار من هذا الأمر أنّه يتوجّب على إسرائيل أن تتخلّى عن معظم المناطق التي احتلّتها خلال حرب الأيّام السّتّة من أجل المحافظة على ديمقراطيّتها، توصّل جزء من اليمين المتطرّف إلى الاستنتاج الذي مفاده أنّ الصهيونيّة لا يمكن أن تتحقّق في ظلّ أجواء ديمقراطيّة. يقول البروفيسور «بول ايدليبرغ» من جامعة بار إيلان «لقد عانت إسرائيل منذ تأسيسها في العام ١٩٤٨ من اضطرب عقلي أطلق عليه اسم «جنون الشّعب»... إنّ جنون الشعب مرض متأصّل الجذور له أهميّته القوميّة بل والتّاريخيّة على صعيد عالمي، ويتضمّن المرض تطبيق المنطق المصحوب بإلزامه للمبادئ الدّيمقراطيّة على المشاكل الأخلاقيّة، والنّزاعات الإيديولوجيّة التي لا تتأثّر بمثل هذه المبادئ والتي قد تصبح أكثر حرجاً نتيجة تطبيق مثل هذه المبادئ عليها... هذه ليست دولة صهيونيّة... إنّها كابوس... والوصفة الأضمن للاختفاء السّريع للدّولة اليهوديّة من على وجه الأرض»[1].

ويمكن أن يوضح الباحث أثر الانتفاضة على العقيدة الصهيونيّة نفسها، من خلال فعلها المباشر في مفصلين أساسيّين هما:

(١) كشفت الانتفاضة عن أزمة العقيدة الصهيونية في المجال الإعلامي، ووضعت حدّاً للابتزاز الإسرائيلي للرّأي العام العالمي الذي يقوم على عقدة اللّاسامية، فتحوّلت صورتها من حمل وضحيّة يتّخذ وضع المستنجد التّاريخي إلى حقيقتها الاستعماريّة الاحتلاليّة، ومن الدّيمقراطيّة التمدّنيّة الليبراليّة إلى دبّابة تطارد طفلاً أو شيخاً أو امرأة. «إنّ الميثولوجيا القبلية في إسرائيل لا تترك لنا أيّ خيار، ولا

---

(١) سوزان رولف، «لا يمكن أن تكون هناك دولة صهيونيّة لا تأخذ في اعتبارها تعدّدية الشّعب اليهودي»، القدس العربي، ١٩٩١/٥/٢٢، نقلاً عن الجيروزاليم بوست، ١٩٩١/٥/٢٠.

أيّ فرصة ثقافية سوى أن نكون إمّا قتلة أو مقتولين معاً. هذه محصلة الصهيونيّة الإسرائيليّة»[1].

(٢) أثبتت الانتفاضة حضوراً إنسانياً للإنسان العربي، مقابل غيابه وتشويش صورته في الثّقافة الإسرائيليّة ومجالاتها المختلفة، فصورة العربي كما ترتسم في العقل الإسرائيلي هي صورة شرّير لا يمكن الوثوق به، ولا يفي بوعوده، كما لا يمكن تغيير موقفه من إسرائيل، ويحقد عليها حقداً دينيّاً وقومياً وثقافيّاً... وقد قدّم الكاتب الإسرائيلي «أولك يتتسر» مقارنة بين مفهوم العدوّ في الثّقافة السّياسية الغربية، وبين مثيله في الثّقافة السّياسية الإسرائيلية... «فبناءً على المفهوم الإسرائيلي الاستبداديّ فإنّ «العدوّ» ليس آدمياً ولا يتمتّع بحقوق إنسانيّة، كما أنّ الفصل بين المحارب وغير المحارب ليس عنصراً أساسيّاً في هذا المفهوم... وبناء عليه فإنّ الذّم والاتّهام يشملان الشّعب بأكمله، والعقاب تغذية مشاعر الكراهيّة والانتقام دون وازع من قانون»[2].

وتختلف توظيفات الإسرائيليين للشّخصية العربية في مجال السّينما مثلاً، من فترة لأخرى ومن فيلم لآخر، «ومن نافل القول إنّ السّينما الإسرائيليّة، مثل سائر أدوات الثّقافة الثهودية، حاولت انطلاقاً من فيلمها الأوّل أن تخدم السّلطة الصهيونية السّياسية بدأب متواصل، وأن تلقي إلى جمهور المشاهدين بالطّعم الذي تهواه هذه السّلطة، وبالأخصّ فيما يتعلّق بالمواقف من الإنسان العربي الذي تشكّل محدّداته تدعيماً للكيان الخاصّ بإسرائيل... إنّ أفلاماً إسرائيليّة مثل «رمال ساخنة» و«رجال الدّوريّات» و«سجناء الحريّة»، و«لصوص الخيل» - حسبما يقول شنيتسر - هي أفلامٌ غربيّة السّمات والمضمون شرقيّة الزّمان والجغرافيا. والعربي في هذه الأفلام لا يعدو كونه هنديّاً أحمر يمتطي فرساً (أو حماراً أو جملاً) ولا همّ له إلّا «تنغيص» حياة المواطن الأبيض - الإسرائيلي - ولهذا فإنّ الحرب ضدّه هي حتميّة وليست أكثر من وسيلة للدّفاع عن النّفس»[3].

---

(١) هار شومولايت، نشرة مؤسّسة الدّراسات الفلسطينيّة، العدد الخامس، ١٩٨٨، ص ٣٤٧، نقلاً عن «يديعوت احرونوت»، ١٩٨٨/٢/١٩.

(٢) عمر سعادة، «الانتفاضة والقوى السّياسية في إسرائيل»، شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٣، ١٩٩٠، ص ٢٤.

(٣) أنطوان شلحت، «أسطورة التّكوين: الثّقافة الإسرائيليّة الملفّقة»، القدس العربي، ١٩٩١/٣/٥.

وتخشى النّخبة الحاكمة في إسرائيل من صورة العربي كما جسّمتها الانتفاضة على شاشة الوعي الإسرائيلي، الأمر الذي يهدّد بحدوث انهيارات خطيرة في سلّم المواقف والمقولات واليوتوبيا التي تشكّل أساساً هامّاً للإيديولوجيّة الصهيونية وسياساتها وبرامجها، وهي تبذل كافّة الجهود للحفاظ على غلاف الثّقافة الإسرائيلية الحديدي وستائر العزلة في وعي الجمهور، التي تعزّز فهمها للعربي كشرير ومتخلّف. «. . . لقد تكلّم ديغول عن «الجموع الصّفراء»، وتكلّم مسيو موريـاك عن الكتل السّوداء والسّمراء والصّفراء التي تهمّ أن تندفع أمواجها. إنّ المستعمر يعرف هذا كلّه، ويضحك كلّما اكتشف نفسه حيواناً في أقوال الآخرين، ذلك أنّه يعرف أنه ليس بحيوان. . . وهو في الوقت الذي يدرك فيه أنّه إنسان، يأخذ بشحذ أسلحته لتحقيق انتصار إنسانيّته»[1].

«إنّ الانتفاضة قد هزّت الجمهور الإسرائيلي بقوّة وحرّكت في داخله الرّكام الضّخم من الرّواسب النفسيّة والفكريّة والثّقافيّة التي تشكّل على أساسها التجمّع الإسرائيلي[2]. وكشفت عنصريّته التي تؤكّد على «أنّ غير اليهوديّ حتّى وإن لم يذنب هو غير يهوديّ. . . وعلى هذه الخلفيّة ما العجب بأن يقوم ضابط كبير باقتراح بأن يسخر سائقو الباصات في عملية وقف الإرهاب عن طريق تحويلهم بالسّفر إلى مراكز الشّرطة، وجلب كلّ مسافر ذي «سحنة» مشبوهة»[3].

كما أحدثت الانتفاضة تحوّلات واضحة على مواقع الفلسطينيّين وصورتهم في الوعي الإسرائيلي العامّ، فلم يعودوا مجرّد تجمّع بشريّ متخلّف في «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، بل هم شعب له هويّته السّياسيّة الحضاريّة، وله حقوقه الإنسانيّة وطموحاته أسوة ببقيّة الشّعوب. وبهذا المعنى فإنّ الانتفاضة قد جسّمت بوضوح الدّلالات الثّقافية والوطنيّة لهذا الكمّ المرتسم في وعي الآخر، الأمر الذي دفع الإسرائيليّين نحو مزيد من الاهتمام بالفلسطينيّين والعرب وحياتهم وأعدادهم وتكاثرهم ومستقبلهم.

لقد بات واضحاً إجماع غالبيّة الباحثين على حقيقة تأثير الانتفاضة في مجتمع

---

(١) فرانتز فانون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

(٢) عمر سعادة المصدر السّابق، ص ٢٦.

(٣) فروبس تيدي، «إسرائيل دولة قانون»، القدس العربي، ١٩٩١/٤/٣، نقلاً عن «دافار»، ١٩٩١/٤/٢.

الآخر، وذلك بالرّغم من تباين وجهات النّظر حول مدى تعمّقها وتجذّرها أو سطح
وشكليّتها. . . ويرى البروفيسور الإسرائيلي في علم الاجتماع «موشيه ليساك». . .
الانتفاضة الحالية هي تماماً كالانتفاضة عام ١٩٣٦. . . لقد أحدثت تغيّرات كبيرة
المجتمع العربي وكذلك في المجتمع اليهودي، سواء في الشّقوق التي أحدثتها في نظ
الأمن القومي أو في مجال القضاء والأمن الاجتماعي. . . إلاّ أنّ قيادة الانتفاضـ
تستطع استغلال الأحداث من أجل بلورة متجدّدة لكلا المجتمعين، فمثلاً لم تستـ
تأثيراتها التّغلغل في كلّ الطبقات في كلا الجانبين»(١).

وبشكل مباشر وعامّ، مسّت الانتفاضة بتأثيراتها كثيراً من المجالات في مجتـ
الآخر، يبرز منها ثلاثة مستويات كبرى ومتداخلة، هي المستوى العسكـ
والاقتصاديّ والاجتماعيّ. . . وهو ما يوضحه هذا الفصل انطلاقاً من أهمّ زو
تأثيرات الفعل الانتفاضي نفسه، وبما يؤشّر له ذلك من وجهة العلاقة بين المجتمعين

١ ـ الجيش الإسرائيلي

يتمثّل مجال الاحتكاك الأكثر مباشرة بين المجتمعين في علاقة الجمهور الفلسط
بالجيش الإسرائيلي، إذ لم تعد هذه العلاقة تنحصر في مجالات التّحقيق والاعتقـ
وبعض الجنود والضبّاط والموظّفين العاملين في أجهزة الآخر المختلفة من جهة، و
الشّباب الفلسطيني من جهة أخرى كما هو الحال قبل الانتفاضة. وإنّما اتّخذت هـ
العلاقة بُعداً شموليّاً أكثر من أيّ وقت مضى، حيث يحتدم النّقاش بكافّة الوسائـ
المتاحة بين الجمهور الفلسطيني والجيش الإسرائيلي. ومن أجل توضيح تأثير
الانتفاضة في هذا المجال، لا مندوحة من محاولة الكشف عن علاقة هذا الجيـ
بالمجتمع الذي يحيط به.

تقوم المؤسّسة العسكرية بدور هامّ في حياة المجتمع الآخر بشكل عامّ،
لا يقتصر دورها على الأعمال العسكريّة التّقليدية،بل يتعدّى ذلك للقيام بكثير من المـ
الاجتماعيّة التي تقوم بها المؤسّسات والتّنظيمات الخيريّة والاجتماعيّة والثقافيّة
المجتمعات الأخرى، وهو الأمر الذي سنوضح بعض أبعاده من خلال الإشارة
أهمّ خصائص الجيش الاجتماعيّة.

---

(١) موشيه ليساك، «الانتفاضة»، التّقرير الإعلامي الصّادر عن منظّمة التّحرير الفلسطينية، تونس. نقلاً «دافار»، ٢٩/١١/١٩٨٩.

أ ـ «يتكوّن الجيش الإسرائيلي من قوّة نظاميّة دائمة تدعى بالعبريّة (Sherut - Qevah) وهي العمود الفقري للجيش في حالات السّلم والحرب، ومعظم أفراد هذه المجموعة هم في الأصل أعضاء في منظّمات الشّباب، كما أنّ معظم ضبّاط هذه النّواة هم في الأصل من المجنّدين بالجيش الذين اجتازوا امتحانات صعبة واختبارات خاصّة شاقّة. وعليه فإنّ ضبّاط هذه المجموعة يمثّلون إلى حدّ ما المجتمع بصورة عامّة من ناحية خصائصهم الاجتماعيّة ومراكزهم الاقتصاديّة»(١).

ب ـ تشمل عمليّة التّجنيد الإجباري التي تأتي عادة بعد إنهاء الدّراسة الثّانويّة جميع المواطنين، والطّبقات الغنية منها أو الفقيرة. كما أنّ عملية التّجنيد تشمل الرّجال والنّساء. فدورهنّ لا يقتصر على التّدريب في مختلف الفرق العسكريّة، بل يتعدّى ذلك إلى وظائف أخرى أهمّها: تعليم اللغة العبرية للمهاجرين الجدد والقيام بالوظائف الكتابية والإدارية... وبالإضافة إلى ذلك فإنّ عملية تجنيد النّساء تؤدّي إلى تنمية روح الاستقلال والاعتماد على النّفس والوعي الاجتماعي والقومي في أوساطهنّ، وهو الأمر الذي يساعد على إزالة كثير من الآراء الخاطئة حول دور المرأة في الحياة التي أتى بها بعض المهاجرين من المجتمعات المتخلّفة التي نشأوا فيها»(٢).

ج ـ يلاحظ أيضاً انخفاض متوسّط عمر الضبّاط بما فيهم ذوو الرّتب العالية، إذا ما قورن بأعمار الضبّاط في الجيوش الأخرى.. ففي أوائل نيسان من العام ١٩٩١ تمّ تشكيل هيئة الأركان العامّة للجيش الإسرائيلي، وهي مكوّنة من (١٨) جنرالاً، «والملاحظ أن أكبر أعضاء هيئة الأركان يبلغ من العمر ٥٢ عاماً، وأصغرهم ٤٥ عاماً. بينما تولّى «أيهود براك» رئاسة هذه الهيئة وعمره (٤٩) عاماً»(٣). «ويؤدّي انخفاض متوسّط عمر الضباط الإسرائيليين إلى نتائج مهمّة أبرزها: تسهيل الاتّصال بين الضبّاط، فهم لا يشعرون بفارق كبير في السنّ فيما بينهم، الأمر الذي يساعدهم على الاحتكاك بعضهم ببعض، كذلك فإنّ إحالة الضبّاط الكبار على التّقاعد وهم في

---

(١) إياد القزّاز، «الجيش الإسرائيلي ودوره في المجتمع»، مجلّة دراسات عربيّة، دار الطليعة، بيروت، عدد ١٩٧٠/٩، ص ١٠٩.

(٢) أديب قعوار، «المرأة اليهوديّة في فلسطين المحتلّة»، مركز الأبحاث التّابع لمنظّمة التّحرير الفلسطينيّة، بيروت، عدد ١٩٦٨/٢٩، ص ١٧١ ـ ١٧٣.

(٣) فلسطين الثورة، عدد ٨٤٨، ١٩٩١/٦/١٦، ص ١٨. نقلاً عن «معاريف»، ١٩٩١/٤/٢. انظر كذلك: رياض الأشقر، قيادة الجيش الإسرائيلي، (١٩٦٠ ـ ١٩٨٦)، مؤسّسة الدّراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٨.

سنٍّ مبكّرة نسبيّاً تهيّىء الفـرص أمام الضبّـاط الجدد للتّرقي والتقـدّم. . . وبمعنى آخر فإنّ تبديل القادة باستمرار يشجّع على عدم حصر تدريب الجيش ضمن أسـاليب أكل الدّهر عليها وشرب، وبذلك لا تقع القيادة تحت وطأة أفكار قائد واحد كان مبتكراً في أوّل عهده إلّا أنّه تجمّد وتحجّر بمرور الزّمن، فأصبح غير قادر على تقبّل الآراء والأفكار والأساليب الجديدة، وبذلك تهبط قابليّة الجيش على القتال واستعداده للحرب»(١).

د ـ «تتّسم الجيوش في البلاد التي يقـال لها متقـدّمة بـالانقسام الإثني الـرهيب، بمعنى أنّ الضبّاط عادة هم من العرق السّائد، الاشكناز «في إسرائيل والروسي الأبيض في الاتّحـاد السـوفييتي، والأمـريكي الأبيض في الـولايـات المتحـدة، أمّـا الجنـود فَهُمْ «سيفارديم» في إسرائيل، أيّ أنّهم من اليهـود الشّرقيين. . .»(٢)، ويقـول «القزّاز» إنّ غالبيّة القادة من ذوي المراتب العالية في الجيش الإسرائيلي من المهاجرين الأوروبيّين أو من الـذين ولدوا في فلسـطين في أسر جاءت من أوروبـا، أمّـا المهـاجـرون من آسيـا وأفريقيا، والمهاجرون الجدد، فلا يحتلّون المراتب الدّنيا أيضاً، بل نجد عـددهم كبيراً جدّاً في أوساط الجنود.

كما أنّ معظم قـادة الجيش قد نشـأوا وترعـرعوا في «الكيبـوتس»(*) أي (المزارع الجماعيّة)، إذ إنّ التربية داخل الكيبوتس تعتمد على ضبط النّفس والاعتماد على الذّات وعلى الرّوح الوطنية العنيفة، بالإضافة إلى اهتمامها الكبيـر بروح التّجـديد والابتكـار. كما أنّ غالبيـة ذوي المراتب العـالية قـد تلقّوا دراسـات معمّقة وعليـا، لا في الشّؤون العسكريّة وحسب، بـل وفي مختلف العلوم الإنسانيّـة والطبيعيّـة، سواء في الجـامعات المحلّية أو في الخارج.

هـ ـ يقـول عالم الاجتماع الإسرائيلي ليسـاك: «. . . إنّ الجيش الإسرائيلي هـو أحـد مراكـز التّضامن المهمّـة في المجتمع، إن لم يكن المـركز الأهمّ. . . إذ يعتمـد فيه نظام تربوي قلّما وجد مثيلاً له في أرقى جيوش العالم. . .» إنّ قيادات الضابط الرئيسي

(١) إياد القزّاز، المصدر السابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي، مصدر سبق ذكره.

(*) الكيبـوتس: كلمة عبـريّة معنـاها الجماعة، وهي جماعة تعيش في مـزارع جماعيـة يراوح عـدد سكّانها من (٣٠٠ ـ ١٥٠٠) نسمة، وتمتدّ على مساحة تراوح بين ألفين وعشرين ألف دونم، حيث لا ملكيّة خاصّة ولا نشاط اقتصادي فردي، فهي اشتراكيّة تامّة في الإنتاج والاستهلاك. ولا وجود للعائلة بمفهومها المألـوف، إذ إنّ تنشئة الأطفال والـتربية والتعليم كلّهـا جماعيّـة حتّى سنّ (١٨) عامـاً، إذ يصبح الفـرد مجنّداً في الخـدمة العسكريّة.

المسؤول عن التّربية على مرّ أجيالها، تفضّل توظيف الجهود في مجالات مثل: استكمال الثّقافة العامّة والمتوسّطة، وتنمية المعرفة التّاريخيّة والجغرافيّة بأرض إسرائيل والشّرق الأوسط، وتاريخ الصّهيونية والالتحام الاجتماعي بين الشّرائح المختلفة من السكّان، إنها تفضّل كلّ هذا على تنمية رموز المكانة النخبويّة. . . فالجيش الإسرائيلي ينخرط بشكل كامل في الثقافة السّياسية لإسرائيل، ولا شكّ أنّ الضبّاط المتقاعدين أو الاحتياطيّين ينقلون للمجتمع قيم الجيش الهامّة مثل الديمقراطية والجدّية والتنظيم والعمل. . . (ويضيف ليساك بكل ثقة) . . . إنّ الثمار المباركة للنّظام التربوي في الجيش الإسرائيلي تتمثّل في حقيقة أنّه إذا كان في إسرائيل مواجهة مكشوفة أو مقنّعة بين القيم الدّيمقراطيّة والقيم السلطويّة، فإنّ ممثّلي المفارقة الثّانية الذين يمثّلون مع ذلك أقليّة ضئيلة، لا يأتون من أوساط الضبّاط وإنّما من أوساط الجماعات المدنية الهامشيّة»[1]. ويعبّر القزّاز بوضوح عن المضمون الاجتماعي لهذا الدّور الذي يضطّلع به الجيش في المجتمع، ويشبهه «بالبوتقة التي تصهر جميع القوميّات ومختلف العناصر في قالب إسرائيلي محدّد المعالم. إنّ خاصيّة المجتمع الإسرائيلي التّركيبيّة كمجتمع اصطناعي مكوّن أصلاً من عشرات العناصر والقوميّات المختلفة ذات الحضارات واللّغات المتعدّدة، قد ألقت بثقل مشكلتها على الجيش الإسرائيلي، بصفته تقريباً المؤسّسة الوحيدة التي ينتظم في صفوفها كلّ السكّان. فوظيفة الجيش الاجتماعية تتجلّى في دوره في ردم الهوّة بين السكّان والطّبقات وإعدادهم إعداداً حضاريّاً وعسكريّاً مشتركاً وبثقافة إسرائيلية لكي يخدموا المجتمع ولكيّ يقوموا بالدّفاع عنه وقت الحاجة»[2].

«إنّ الخطّ الفاصل بين المؤسسة العسكرية والمؤسّسة المدنية لا يمرّ بصورة غيبيّة بينهما، وإنّما أوّلاً وقبل كلّ شيء بين قضايا الأمن القومي وسائر مجالات العمل المدني. . . إنّ مدى الانزلاق في مستوى التّداخل العسكري وحجمه من مجال الأمن القومي إلى مجالات أخرى، لايزال حتّى الآن محدوداً، ومن جهة أخرى فإنّنا نشهد من جانب القطاع المدني تغلغلاً غير مراقب في مجالات عمل الجيش الإسرائيلي والمؤسّسة الأمنيّة، والمقصود في هذا السّياق: «التّغذية الاسترجاعيّة السلبية» «Negative Feedback» للمجتمع الإسرائيلي»[3].

(١) موشيه ليساك، الجيش والمجتمع ونظام الحكم في إسرائيل، شركة الخدمات النّشرية المستقلّة المحدودة، نيقوسيا، ١٩٨٣، ص ٦٨.
(٢) إياد القزّاز، المصدر السّابق، ص ١١٤.
(٣) موشيه ليساك، المصدر نفسه، ص ٧٩.

يؤشّر ما سبق إلى أهمّ مجالات فعل الانتفاضة في المجتمع الآخر، عبر احتكاك جمهورها وسلوكها مع جنود وضبّاط المؤسّسة العسكريّة، وهي تتمحور حول الأمور التّالية:

١ ـ أحدثت الانتفاضة تحوُّلاً ملموساً في دور الجيش الإسرائيلي التّقليدي، إذ فرضت عليه التحوّل من جيش نظامي مهمّته خوض الحرب الخاطفة الخارجية، ومواجهة جيوش كلاسيكية نظاميّة إلى جيش يقوم بمهام الشّرطة التي تلاحق النّساء والأطفال والفتية في الأزقّة والحارات، ويمارس حرباً لاأخلاقية، لم يهيّىء نفسه لها. وهو الأمر الذي أحدث توتّرات عديدة في المؤسّسة العسكريّة وجنودها وضبّاطها، «وبدا أنّ هذا الجيش يعاني من التفسّخ وانتشار المخدّرات في صفوفه. وكثرة حالات الانتحار. لقد أصبح العنف الذي يمارسه ضدّ الجمهور المدني أداة تساهم في تفتيت المجتمع الصهيوني نفسه»[١].

ولم تحاول الانتفاضة إنهاء مقولة الاحتلال الرّخيص والقليل التكلفة فقط[*]، بل فرضت على الجيش أن يترك مواقعه مخلّفاً وراءه أحدث أنواع التكنولوجيا، وحاملاً لسلاح رادع حدّدت طبيعته الانتفاضة نفسها. وبهذا المعنى فقد استطاعت الانتفاضة توظيف الجيش الإسرائيلي لخدمة مصالحها الحيوية، ووضعته تحت طائلة سؤالها السّياسي، معبّراً عنه بحركة الجماهير المدنية وفعلها ودموعها، «حيث فتح الجندي الإسرائيلي عينيه على واقع لم يكن يعرف عنه شيئاً وواجه خصوماً وأعداء لم يحلم بهم، وواجه معارك لم يكن ليتصوّرها... ومن ناحية وظيفيّة فإنّ الانتفاضة قد أثّرت على مفهوم الخدمة في الجيش كما كان متّبعاً في الجيش الإسرائيلي نفسه، فاليوم تعتبر الخدمة طويلة الأمد في الإدارة المدنيّة في الأراضي المحتلّة ضربة مميتة للمستقبل الوظيفي في الجيش، فالضبّاط يرقّون إلى رتبة الجنرالات بعد الخدمة في الوحدات القتالية، وليس بسبب العمل الكفؤ مع المدنيين العزّل. وهكذا وعلى مرّ الزّمن اشتهر ذلك الكيان من الضبّاط فقط بتواضع تفكيره وعدم حساسيّته للقضايا الاجتماعية، وعدم رغبته في القيام بما يزيد على الصّلات الرسميّة المحليّة مع السكّان الفلسطينيين»[٢].

---

(١) نشرة المجاهد التي تصدرها حركة «الجهاد الإسلامي في فلسطين»، بيروت، ٩/١١/١٩٩٠.

(*) تقدّر بعض المصادر أنّ تكلفة مرابطة الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلّة من أجل مواجهة الانتفاضة بحوالي (٤٢) مليون دولار شهرياً. ولا يوجد إحصائيّات منسجمة حول هذا الموضوع.

(٢) جيم ليدرمان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

٢ ـ كشفت الانتفاضة لهذا العدد الضّخم من الإسرائيليّين صورة أخرى لدولتهم طالما وضعت خارج الثّقافة الإسرائيليّة ومعرفة السكّان وإدراكهم، فاكتشف الجنود ديمقراطيّة دولتهم بطريقة مختلفة في مخيّمات الضفّة والقطاع والجغرافيا الفلسطينيّة وليس بواسطة تعامل حكومتهم مع جمهورها، وليس بواسطة «إيلات» أو «تل أبيب» أو غيرهما من التّجمعات الإسرائيليّة، وهذا يعني شكلاً آخر من أشكال توظيفات الانتفاضة لأفراد الجيش، إذ فرضت عليه أن يلعب دوراً إعلاميّاً محسوساً في نقل واقع الفلسطينيّين إلى مجتمعه وعائلته وأصدقائه. فحمل الجيش رسالة الانتفاضة، وكان دوره في ذلك كداعية فرديّ وجماعيّ، معزّزاً لدور وسيلة الإعلام الإسرائيليّة التي ساهمت في تسلّل حالة الدولة القمعية إلى كلّ بيت من خلال ثغرات السدود المنيعة الفاصلة بين المجتمعين.

٣ ـ جاءت تفاعلات الإسرائيليّين وردود فعلهم إزاء هذه المعاني بأشكال مختلفة ومتمايزة، فاستطاعت الانتفاضة أن تعيد ترجمة سؤالها السّياسي ومفاعيلها عن طريق توتير الأجواء بين كافّة القوى السّياسية والمجتمعية حول تقييمها لدور المؤسّسة العسكريّة في التّعامل مع الانتفاضة، إذ يتشكّك الإسرائيليون لأوّل مرّة فيما يتعلّق بقدرة الجيش في التّصدي لها وإخمادها... وقد أبدى عدد من الوزراء عدم رضاهم عن أسلوب الجيش الحذر في استخدام العقاب الجماعي ضدّ المواطنين العرب، «فقد قال وزير العدل «ابراهام شارير» «إذا لم يكن هناك خيار، يجب تدمير شوارع كاملة...»، بينما قال الوزير موادعي «الجيش تولّى مهمة يجب عليه تنفيذها»، ... وفي حقيقة الأمر كان عدد من الوزراء يطالبون الجيش بارتكاب أعمال وحشية ضدّ سكّان المناطق والتّصرف تجاههم وكأنّهم جيش عربي يهاجم إسرائيل، غير أنّ الجيش تجاهل ذلك حسب تعبير شيف ويعاري، ولأوّل مرة يقول الجيش في الواقع للمستوى السياسي في إسرائيل إنّه ليس على استعداد للسّماح للسياسيّين بالاختفاء وراء ظهره»[٢].

كما أنّ مجمل التآكلات والإحباطات التي تولّدت في الجيش قد أكّدت على عدم

---

(١) زئيف شيف ـ ايهود يعاري، انتفاضة، ترجمة دار الخليل للنّشر والدّراسات والأبحاث الفلسطينية، عمّان، ١٩٩١، ص ١١٣.

(٢) شيف ويعاري، المصدر نفسه، ص ١١٤.

مقدرته على تحقيق قوّته في الحرب التي يخوضها ضدّ المدنيين، الأمر الذي دفع عمرام متسناع «للتّحذير من أنّ الانتفاضة قد تستمرّ سنوات، وأنّ الجيش لم يخصّص لحلّ مشكلة الانتفاضة، وهذا ليس من واجبه أبداً، على الجيش أن يحتفظ بالأرض وأن يهتمّ بسيادة القانون والنّظام والأمن في مستوى معقول»[1]. . . إنّ تعثّر الجيش وتخبّطه قد أوقعه بين ضغوطات مختلفة. فالوزراء ينتقدون المسؤولين السياسيّين ويحمّلونهم مسؤوليّة ما يجري، بينما يضغط الجنود والضبّاط والمستوطنون من أجل تصعيد إطلاق النّار وحسم الوضع بكلّ الأشكال. وحسب تقسيمات شيف ويعاري يوجد معسكران بارزان يشتركان في اهتزاز مكانة الجيش الإسرائيلي، هما: المعسكر اليساري، وهو يستعدّ في الحقيقة للدّفاع عن الجيش وعن قادته وقادة المناطق بوجه هجمات اليمين، لكنّه يقود بنفسه المعركة التي تهدف إلى إظهار الجيش بأنّه يفقد صورته الإنسانيّة والأخلاقيّة في «المناطق». والثّاني: معسكر اليمين، وفيه زعماء المستوطنين، الذي يستنكر في الواقع المسّ بجنود الجيش، لكنّه يؤكّد في نفس الوقت على فشل الجيش في «المناطق» بشكل يجعل من الضّروري إنشاء ميليشيات مسلّحة تعمل إلى جانب الجيش في «المناطق». . . إنّ هذين المعسكرين يغلقان الدّائرة حول الجيش الإسرائيلي. لقد شعر الجيش أكثر من غيره بأنّ الانتفاضة أحدثت شرخاً وانقساماً في الإجماع القومي فيما يتعلّق بالنّزاع العربي الإسرائيلي.

وبالرّغم من صيغ الكاتبينْ التلطيفيّة لممارسات الجيش ومحاولة إضفاء طابع العقلانيّة على أفعاله ومواقف كبار ضبّاطه، إلاّ أنهما يتجاهلان ما تقوله «تيدي فرويس»، من «أنّ الجيش يطلق النّار على الجماهير، في الظّروف التي وصفها آرييه نافون عام ١٩٦٤ بقوله: ضبّاط بريطانيُّون يضحكون أمام جثث أطفال ويقولون «إصابات ممتازة» كيف نجحنا بإصابة أهداف صغيرة إلى هذا الحدّ. . . ويقصد الأطفال الّذين قتلتهم الشرطة البريطانية في بلفاست وشوارعها. . .»[1] وبالرّغم من تضخيمها لحدّة الخلاف الحاصل في هذا المجال لصالح إنسانيّة تتضمّنها بعض النّصوص، إلاّ أنّهما لا يبرزان خلفيّة النقاش السّاخن في هذه الأوساط الرسميّة، والقائمة على تضارب اختيارات المسؤولين أثناء سعيهم لتحقيق هدفهم المشترك وهو قمع الانتفاضة والتّحايل عليها، وهو الأمر الذي تشترك فيه كافّة المؤسّسات الحكوميّة

---

(١) تيدي فرويس، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

الرسميّة والعسكريّة، وأبعد من ذلك يتهرّب الكاتبان من الإجابة على السؤال: لماذا يقوم الجيش بافتعال كثير من الأحداث، وتصعيد بعضها، في مناطق معيّنة، وفي ظروف لا يبادر فيها الفلسطينيون إلى الأحداث والممارسات الانتفاضيّة؟

ويتّضح مدى جديّة هذا التّباين بين الاتّجاهات الإسرائيلية، من خلال وجهات النّظر الإسرائيلية التي برزت في أعقاب مقتل إسرائيلي بحربة شابّ فلسطيني في حيّ البقعة بالقدس الغربية، والتي يعكسها اتّجاهان يعبّران عن حالة الهروب المتطرّف إلى الأمام السائدة في الأوساط الإسرائيليّة، وهما: «الأوّل، ويدعو للتّهدئة مستخدماً عبارات تناسي الأحقاد ونبذ فكرة الانتقام بين «اليهود» والفلسطينيّين. وينطلق هذا التيّار من مقولة وجود متطرّفين فلسطينيّين مقابل متطرّفين إسرائيليّين، وأنّ الحلّ ليس بمزيد سفك الدّماء. ويطرح هؤلاء في ذروة اعتدالهم، أنّ الحكومة الحاليّة بزعامة «شامير» غير جديرة بالتّصدي لأوضاع كهذه. والمطلوب بالنّسبة إليهم هو عزل سكّان الضفّة والقطاع عن أماكن وجود «اليهود». أمّا التيّار الثّاني الذي يزداد عدد أنصاره يوماً بعد يوم، فيردّد دعوات الانتقام من الفلسطينيّين وإنزال العقوبات باليساريّين «اليهود» ودعاة السّلام مثل «حركة السّلام الآن». ويمكن النّظر هنا إلى الحمية اليهوديّة التي لم يتمكّن عمدة القدس «تيدي كوليك» من إخفائها في أعقاب هذه العمليّة، حين دعا إلى توطين المهاجرين السوفيات في المدينة المقدّسة، لأنّ القدس يجب أن تكون «مدينة عبريّة قويّة»...»[1].

٤ - تبرز الدّراسات والأبحاث التي عالجت هذا الموضوع أثر الانتفاضة السيكولوجي على وعي الجنود ونفسيّتهم، وما يترتّب على ذلك من مردودات مجتمعيّة في أوساطهم الأسريّة، ويتمثّل في أمور عدّة منها:

أ - أخذ كثير من الجنود يشعرون بعمق أزمتهم الثّقافية والفكرية، وبدأوا يشعرون بوقوعهم تحت طائلة التّضليل النّاتج عن طبيعة التعبئة الفكريّة والإيديولوجيّة التي تلقّوها من قياداتهم العسكريّة والسياسيّة و التربويّة، ولاسيّما أنّهم وجدوا أنفسهم يتحرّكون وسط حقيقة أخرى مناقضة لذلك، ومحاطين بجمهور آخر، ومظاهر عديدة تملأ الشّوارع والجغرافيا بفضاء ثقافي - سياسي له دلالات مختلفة أيضاً. لقد وجد الجندي نفسه في محيط شعبي يستنزف قدراته الجسدية، وطاقته الذّهنية، ومركّبات وعيه وأعصابه، وليس هناك زمن محدّد لانتهاء ذلك، «فعندما ذهب شامير إلى مدينة

---

(١) وصفي توفيق، «اليهود ضحايا، قتلة كانوا أم قتلى»، فلسطين الثورة، العدد ٨٢٠، ١٩٩٠/١١/٢٢، ص ١٧.

نابلس من أجل استطلاع الوضع كال له الجنود الانتقادات المباشرة مثل: أنت ترسلنا إلى هنا «إلى حيّ القصبة»، لكنّك لا تدري ما الذي يحصل لنا؟ وما الذي نواجهه؟ فالخوف من أن نتلقّى ضربة من الأمام أو الخلف أو أيّ جهة يلازمنا. وأفصح كثير من الجنود عن حالة الاستنفار الدّائمة والترقّب والخوف والحذر في هذه المواجهة التي أضحى فيها كل فرد فلسطيني يشكّل خطراً على الجنود الإسرائيليّين»[1].

وقد رافق ذلك شعور الجندي بالمهانة ومراجعة النّفس من جرّاء مطارداته للأطفال الصّغار والصبية الذين لا تتجاوز أعمارهم الخامسة عشرة، وأقل من ذلك بكثير.

ب ـ واجه الجيش الإسرائيلي تداعي سلسلة من التّدهور المعنويّ والنّفسي التي تتفاوت في نتيجتها على الأفراد، وهو يعيش حالات انقلاب واضحة من إسار عقيدته القتالية التي اعتاد عليها والتي طالما حافظت على تماسكه المعنوي. وقد تجسّمت هذه التّفاعلات بنوعين من التعبيرات النّفسية في صفوف الجنود، فقلّة منهم قد وقعوا في صراع نفسيّ حادّ، تمثّل في التّناقض بين خصائص ثقافته وما هو مملى عليه من أوامر عسكرية، وبين تفاعلاته الإيجابيّة مع الصدمة التي يعيشها والتي تمثّل حقيقة وجود الشّعب الفلسطيني، بما ولّده ذلك من حالات القلق والاضطراب النّفسي الحادّ، وفقدان التّوازن السيكولوجيّ، فعبّر عنه بعض الجود بالامتناع عن أداء الخدمة العسكريّة في مجتمع الانتفاضة أو الانتحار أو الاحتجاج الصّارخ أحياناً. بينما ترجم غالبية الجنود ـ تفاعلاتهم وشعورهم بالعجز والإحباط والانتقاص من صورتهم العسكريّة بمزيد من البطش والقتل والتّنكيل بالسكّان، وهو ما يسميه علماء النّفس «بالمبالغة العكسيّة».

«وأظنّ أنّ هناك هيئة أركان من علماء النّفس والأطبّاء النفسيّين في الجيش الإسرائيلي يسهرون على هذه المسألة وكيفية معالجتها، لأنّه أمر يشكّل معضلة حقيقيّة وعميقة في صفوف الجيش، تهدّده بافتقاده كلّ أساس للتّماسك الدّاخليّ والانضباط. . . وهناك صدى داخل المجتمع الإسرائيلي من النّاحية النّفسية، لأنّه يمسّ معادلة خاصّة جداً بالذّات بالنّسبة للأجيال الجديدة التي لم تعاصر الميلاد الدموي والإرهابي لدولة إسرائيل، وتمّ تماسكها المعنوي وبناؤها القيميّ والأخلاقي داخل

---

(١) بلسم، «الأثر السيكولوجي للانتفاضة على الجنود الإسرائيليّين، تونس، العدد ١٨٣، ١٩٩٠، ص ٤٨.

مجتمع إسرائيل، وعلى نطاق العالم على أساس من تأكيد أنّهم مجتمع أكثر حضارية، وأكثر ديمقراطيّة. . . »[1].

ويحاول الإسرائيليُّون التّخفيف من حدّة هذه الرّؤية، ولسان حالهم ينتقد التضحيات التي تحملها المواقف السابقة، دون إنكار الأثر النّفسي للانتفاضة على الجندي الإسرائيلي، «فقد تأقلم هذا الجندي بسرعة وانسجم مع المهمّات التي ألقيت عليه، ولم تظهر أيّة بوادر نفسية أو تخبّطات أو معاناة داخلية. . . إنّ ظاهرة الجندي المتخبّط التي بدت في بداية الانتفاضة، قد غابت اليوم عن الأنظار. . . لقد كانت الأشهر الأولى للانتفاضة قاسية على الجندي الإسرائيلي وعلى المجتمع ككلّ، وذلك على عكس وضع الجنود الأمريكيين، إذ لم يستطع قادتهم نقل أهداف الحرب وضرورتها إلى الجنود ـ في إشارة إلى حرب ڤيتنام ـ»[2]. . . «إنّ أثر الانتفاضة على الجندي الإسرائيلي يعتبر هامشيّاً، وتعلّم الجيش كيف يعيش مع الانتفاضة. . . إن ظواهر تأثيرها على الجيش هي مجرّد ظواهر عابرة وليست عملية اجتماعية لها نتائج سلبيّة»[3].

لقد نجحت الانتفاضة في تعميق التّمايزات داخل المجتمع الآخر، وفي خلق محاور جديدة وآليات مختلفة وهامّة لهذه التّمايزات، ووجّهت أنظار الجمهور إلى انتقادات المؤسّسة العسكريّة الإسرائيلية ذاتها، خلافاً لما حدث إبّان غزو لبنان عام ١٩٨٢، إذ انصبّ النّقد في حينها على القيادة العليا السياسيّة والعسكريّة. ويبدو أنّ مجمل هذه التّفاعلات قد دفعت بالمجتمع الآخر نحو المزيد من التّطرّف والتوغّل في اليمين، وهو ما يتّضح من نتائج الانتخابات البرلمانيّة الأخيرة للكنيست، إذ فاز اليمين المتديّن لأوّل مرّة في تاريخ البرلمان الإسرائيلي بأكثر من تسعة مقاعد.

(٥) أثارت الانتفاضة بطريقة أكثر جديّة وأكثر اتّساعاً مشكلة المستوطنات والمستوطنين في مجتمعها، وهو الرّكن الأساسي الذي قام عليه المشروع الصهيوني منذ بداياته. وعدا عن التّأثيرات المباشرة التي تولّدت في أوساطهم من جرّاء الفعل الشعبي الفلسطيني، فقد انعكست تواترات واقعهم على مجال علاقاتهم

---

(١) محمد مندور، في مقابلة مع بلسم، العدد ١٧٨، ١٩٩٠، ص ٧١.

(٢) أرئيلا هوفمان، «الانتفاضة وجنود الجيش الإسرائيلي»، في التّقرير الإعلامي الصّادر عن جهاز الأمن المركزي الفلسطيني، تونس، ١٩٨٩، نقلاً عن «يديعوت أحرونوت» ١٩٨٩/١٢/٨.

(٣) ليفي رون، «تأثير الانتفاضة على الجيش الإسرائيلي»، التّقرير الإعلامي، المصدر نفسه، ص ١٦.

بالمجتمع الإسرائيلي نفسه. فالمستوطنون يتعرّضون لضغوطات الانتفاضة من جهة، ويدخلون في صدامات محدّدة مع الجيش الإسرائيلي من جهة أخرى، على الرّغم ممّا يوفّره هذا الجيش من حماية وأمن لهم، كما يقومون كإحدى جماعات الضّغط القويّة في إسرائيل بتكثيف ضغطهم المباشر على المجتمع الإسرائيلي، «فقد أحدثت الانتفاضة تحوّلاً مدهشاً بالنّسبة للمستوطنين كان ناجماً عن عدّة أسباب: فعلى الرّغم من التّسهيلات الكبيرة والكثيرة في أسعار الدّور السكنيّة في «المناطق»، تقلّص حجم الطّاقة البشريّة الرّاغبة في الاستيطان في «المناطق»، وعلى الرّغم من الاستثمارات الكبيرة في إنشاء البُنية الاستيطانيّة، لم تتدفّق جماهير المستوطنين إليها، حتّى من أحزاب اليمين المتطرّف... وبسبب الانتفاضة... أصبحت المستوطنات بالنّسبة لهم تقع في أماكن بعيدة»(1).

إنّ السّمة السّائدة في علاقة المستوطنين بالجيش، هي عدم رضا المستوطنين عن خطط الحكومة والجيش في قمع الانتفاضة، ويتّخذون من ذلك ذريعة لإنشاء المزيد من الميليشيات الخاصّة بهم، وفي الواقع لا يصطدم رجال الميليشيات بجنود وضبّاط الجيش، بل أصبح مألوفاً لدى الفلسطينيين في مجتمع الانتفاضة أن يشاهدوا النّساء المستوطنات وهن يقدّمن القهوة والشّاي والكعك إلى جنود الجيش، وذلك على عكس الصورة التي يبرزها شيف ويعاري. إذ «يستطيع الجيش أن لا يعمل شيئاً، إيماناً منه بأن المستوطنين إنّما ينفّذون عملياً جزءاً من عمله هو. ويضيف البروفيسور «ايهود شبريتساك»، «إنّ في إمكان الجيش وضع حدّ لظاهرة ميليشيا المستوطنين، باعتقال قادتهم، فلماذا لا يفعل؟»»(2).

يعكس الاستيطان كأحد أشكال العمل المجتمعي طبيعة التشكيلة الاجتماعيّة في إسرائيل، ووعيها الاجتماعي، وهو يدخل في إطار ما يسمّى «بالبناء القومي الاجتماعي» في إسرائيل، «لذلك نجد أنّه بشقّيه الرّسمي والحكومي وغير الرّسمي الذي تنفّذه الحركات الاستيطانيّة، يتمّ بموافقة الحكومة وبتخطيط وتنفيذ مباشر منها (- إنّ وزارة الإسكان الإسرائيلية هي المسؤولة المباشرة عن خطط توطين المهاجرين -) لذا يصبح الضجيج الذي يحدث في الصحافة ووسائل الإعلام الإسرائيليّة حول

(1) شيف ويعاري، المصدر السّابق، ص ١٣٧.

(2) عبد الله صلاح، «المستوطنون والانتفاضة»، شؤون فلسطينيّة، عدد ١٩٣، ١٩٩٠، ص ١٠٣.

الاستيطان، سواء في داخل الأحزاب، أو بين الأحزاب في داخل الحكومة، أو بين الحكومة والحركات الاستيطانيّة، هو ضجيج مفتعل في معظمه، يقصد به تضليل الرّأي العامّ العالميّ وامتصاص حركة الإدانة الدّوليّة للسياسة الإسرائيليّة في الأرض المحتلّة»[1].

إنّ نجاح الانتفاضة في تصعيد حدّة الخلاف في علاقة المستوطنين بالجيش، لا ينفي صيغة التّكامل الإسرائيليّة في أدوار كلّ منها، سواء في مستوى التّخطيط الحكومي الرّسمي ورصد الميزانيّات، أو في مستوى تنفيذ المهمّات في الميدان.

وبالرّغم من نجاح إسرائيل في تهجير اليهود السّوفيات والفلاشا فإنّ الانتفاضة قد خلقت أجواء محلّيّة وعالميّة لا تؤيّد توطينهم في مجتمعها، أيّ أنّها تقف في وجه أكبر الانتصارات التي حقّقتها إسرائيل في الرّبع الأخير من القرن العشرين والتي يطلق عليها البعض اسم «الانتفاضة الإسرائيليّة».

فقد ولّدت الانتفاضة للمجتمع الآخر مشكلة الإسرائيلي المتخوّف من المستقبل، والمهاجر التّائه، وكسرت مقولة «أرض العسل واللّبن». وأخيراً «فقد قبلت وزارة الهجرة الكنديّة ما ذكره شخص إسرائيلي يدعى «غرشون شارون» من الذين طلبوا اللّجوء السّياسي لكندا، من أنّه إذا عاد إلى إسرائيل فإنّه سيتمّ إرساله للخدمة في «المناطق» المحتلّة ضمن خدمته الاحتياطيّة، وباعتباره يعارض سياسة القمع التي تنتهجها إسرائيل في «المناطق» المحتلّة ضمن خدمته الاحتياطيّة، وباعتباره يعارض سياسة القمع التي تنتهجها إسرائيل في «المناطق»، فإنّه سيتمّ إرساله إلى السجن»[2].

٢ ـ الوضع الاجتماعي/ السّياسي: مفهوم «الإجماع»

لم تقتصر تأثيرات الانتفاضة على الجانب العسكري لمجتمع الآخر، بل امتدّت لتصل إلى النّواحي الاجتماعيّة الإسرائيليّة بشكل لا يقلّ أهمّيّة عن فعلها في النّواحي الأخرى. علماً بأنّ تأثيراتها قد ظهرت بسرعة في المجتمع الفلسطيني، بينما لاتزال نتائج فعلها تتبلور ببطء في مجتمع الآخر. إنّ فعلها في المستوى العسكري قد أثار في

(١) محمد سليمان، المستوطنون والانتفاضة، مؤسّسة بيسان للصّحافة والنّشر، نيقوسيا، ١٩٩٠، ص ٣٠.

(٢) يونس السيّد، «الانتفاضة وتأثيرها على الوضعين السّياسي والاجتماعي في إسرائيل»، شؤون فلسطينيّة، عدد ١٩٦، ١٩٨٩، ص ١٩.

الأوساط اليهوديّة العالميّة والإسرائيليّة المحليّة كثيراً من التساؤلات التي تتمحور حول المهمّة الأخلاقيّة للجيش، واهتزاز صورتها لدى الرّأي العام العالميّ. وهو ما تنبّه لخطورته كثير من علماء النّفس والاجتماع الإسرائيليّين، وحذّروا من انتقاله إلى داخل المجتمع الإسرائيلي ذي التركيبة العرقيّة غير المتجانسة التي تختزن داخلها جملة كبيرة من العوامل المساعدة والمهيّأة لتفشّي ظواهر العنف الاجتماعي والسّياسي. «فسكّان إسرائيل الذين لا يتجاوزون الملايين الأربعة ينقسمون إلى يهود غربيّين (٣٥٪)، من مجموع السكّان اليهود، ويهود شرقيّين تبلغ نسبتهم (٦٥٪) من مجموع السكّان اليهود. وكذلك حوالي ثمانمئة ألف عربي»[1]. و«تتحكّم في المجتمع قلّة يهوديّة غربيّة بأغلبيّة يهوديّة شرقيّة... حتّى إنّهم يستعملون أحياناً داخل إسرائيل نفسها تعبير (دولة الاشكناز) للتدليل على ذلك... لقد رفع اليهود الشرقيّون شعار (الخبز والعمل) للتّعبير عن المشاكل المتفاقمة التي تواجههم في المسكن والملبس والأجور والحياة الاجتماعيّة والثّقافية. إنّ اليهود الذين حلّت مشاكلهم هم اليهود الذين التحقوا بالأحزاب اليمينيّة... وفي عام ١٩٥٩ اندلعت مظاهر عنيفة من قبل يهود شرقيين في الأحياء القديمة لمدينة حيفا وضواحيها، حيث قام اليهود الشرقيُّون بإحراق وتدمير مقرّ الهستدروت تحت هذا الشّعار»[2].

ومن أهمّ مظاهر هذا العنف التي ترافقت مع الانتفاضة «الارتفاع الملحوظ في إقبال الإسرائيليين على ابتياع قطع السّلاح. إذ أشارت الإذاعة الإسرائيليّة في ١٩٨٨/٧/٣٠ إلى أنّ أكثر من (٢٠٠) ألف شخص في إسرائيل يمتلكون حالياً سلاحاً فرديّاً، ومعظم الّذين يقومون بابتياع الأسلحة يبرّرون ذلك بالأحداث في «المناطق» وبزيادة الأعمال الإجراميّة في البلاد. ويذكر في هذا المجال تنامي ظواهر اليأس والخوف من المجهول وقد بدأت تضغط على عقول الإسرائيليّين وأعصابهم»[3]. وقد تزايدت دعوات علماء الاجتماع الإسرائيليين إلى العمل من أجل الحدّ من ظواهر التطرّف القومي والعنف الاجتماعي، إذ يعتبرون أنّ الانتفاضة ليس لها دلالات عسكريّة بعيدة المدى... بل نجحت في الضّرب في المكان الأكثر سهولة وانتشاراً وهو الأعصاب الإسرائيلية الضعيفة أساساً.

---

(١) محمود عبّاس، مصدر سبق ذكره، ص ١١.
(٢) يحيى يخلف، المصدر السّابق، ص ٧.
(٣) يونس السيّد، المصدر نفسه، ص ١٩.

«لقد ساهمت الانتفاضة في تفاقم القيم الأخلاقيّة داخل مجتمع الآخر، حيث أثارت موجة من مشاعر الكراهية والحقد في صفوف الإسرائيليين، وعملت على توفير مناخات عامّة تساعد على انتشار بعض الأمراض الاجتماعيّة كالمخدّرات والانتحار والرشوة والفساد واليأس»[1].

وبشكل عام فقد اعتمدت غالبيّة أبحاث العرب والإسرائيليين عدّة مقولات وعناصر أساسية تلخّص فعل الانتفاضة في هذا المستوى، وبالرّغم من كثير من الأبحاث التي تناولت الموضوعة الاقتصادية بالتحليل، إلّا أنّها لا تحظى بنفس الاهتمام الممنوح للجانب الاجتماعي والسّياسي. ولعلّ ذلك يرجع إلى حجم المساعدات الأمريكية للآخر، وإلى طبيعة الأوضاع الاقتصاديّة الفلسطينية وتراجعاتها الحادّة على صعيد خطط الانفكاك من الآخر. وتتلخّص أهمّ عناصر فعل الانتفاضة في هذا المستوى بتأثيراتها في الإطار الواسع للمفهوم التّالي:

*** ـ مفهوم الإجماع**

إنّ علماء الاجتماع الإسرائيليين هم الذين أبرزوا أهميّة هذا المفهوم أكثر من غيرهم، واعتمدوا عليه كمدخل مجتمعي في تحليل مضمون فعل الانتفاضة في المجتمع الآخر. وهو ما يؤشّر للأبعاد الحقيقيّة للمفهوم نفسه، إذ إنّه يكتسب أهميّة بالغة في تفكير الإسرائيليّين، وتحتكم إليه جهود الدّوائر الرسمية والقوى المختلفة في كثير من المستويات والممارسات والمواقف، وغالباً ما يتمّ ترسيخ أهمية توظيفاته برافعتين هامّتين في المجتمع الإسرائيلي، وتتعلّقان بطبيعته التكوينيّة ومساراته المستقبليّة، وهما:

أ ـ التلويح الإسرائيلي المستمرّ بعنجهيّة ووحشيّة «الآخر العربي» الذي يتربّص بالدّولة العبريّة وسكّانها، ويسعى إلى تدميرها. وينعكس هذا الموقف على كافّة مجالات الحياة الإسرائيلية، وبالذّات فيما يترتّب عليه من وصفات ثقافية توجّه نحو العرب، من أجل تكريس صورة العربي في الوعي الجماعي للسكّان كما ترسمها الدّوائر الرسمية. ويحظى مفهوم الديمقراطيّة في هذا المجال بمكانة خاصّة في سياقات تبرير ممارسات الدّولة للحفاظ على المجتمع، وفي مجالات الجهود الرّامية لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإجماع المجتمعي العام. يقول الكاتب «جاكوب روبنسون»: «يجري التغيير

---

(١) نظام بركات ، القبس الدّولي، ١٩٩١/٤/١١ .

في إسرائيل بالأساليب السلميّة، ويتمّ توفير الحريّات الفرديّة عن طريق تعدّد الأحزاب التي تحمي المواطن من هيمنة الدّولة، ومن تسلّط الأكثرية معاً. وبالمقابل فإنّ هذه الميّزات تغيب غياباً كليّاً عن المجتمعات العربيّة بحيث يحلّ محلّها طغيان الدولة على الفرد، وتسلّط التّجمعات القبليّة والعائليّة على المجتمعات، وانتشار العنف كوسيلة لحلّ المنازعات»[1]. وهو ما ردّده شامير في معرض تفسيره لرفض الفلسطينيين لمشروع الانتخابات في الأرض المحتلة، فقال: «كيف يهتمّ الفلسطينيون بمثل هذا المشروع إذا كانوا أساساً لا يقيمون للدّيمقراطيّة وللانتخابات وزناً وأهميّة؟ . . . » وهو ما كرّره شامير في معرض تحليله لمشاركة الفلسطينيين في إسرائيل في بعض الأحداث، حيث قال: «إنّ العرب لا يفهمون معنى الدّيمقراطيّة». إنّ العزف على وتر الدّيمقراطيّة والدّور الحضاري التمدّني الذي تضطّلع به إسرائيل في المنطقة، هو موضوع محبّب الحديث فيه لدى كافّة الإسرائيليين.

ب ـ يستمدّ الإسرائيليون غالبية مقولاتهم التي تعزّز مفهوم الإجماع وتساعد على تجسيمة من التّوراة ومصادر الدّيانة اليهودية، لا من أجل تحقيق المزيد من الإجماع الجماهيري حول الدّين وعلاقته بالدّولة، بل من أجل تحقيق الإجماع في مجالات الوعي نفسه التي تتمحور حول مهمّة الإنسان اليهودي في الحياة، وبناء على ذلك فهم «ضمير العالم ونور الهداية فيه، وهم شعب الله المختار وشعب مقدّس، ومملكة المعلمين والمرشدين الدينيين ورسل الأخلاق والقيم إلى العالم بأكمله. ويخلص الحاخام الإسرائيلي «شلومو روسكين» في جيروزاليم بوست إلى القول بأنّه «بسبب هذا المركز الفريد (للإسرائيليين) بين الأمم، فإنّه يتوجّب عليهم أن ينشروا رسالة الدّيمقراطيّة في جزء من العالم الذي يحكمه الإرهاب والكراهية»، ـ وفي معرض تحليله لهذه الرّؤية، يقول الصّلح، الباحث اللبناني في جامعة أوكسفورد ـ . . . «إنّ بيان استقلال إسرائيل الذي يقول بأنّها دولة يهوديّة هو وثيقة شيزوفرانيّة»[2].

وبالإضافة إلى ما تضّمنته الفصول السّابقة من ملامح جوهريّة في علاقة مجتمع الانتفاضة بهذين العنصرين، تبرز تأثيرات الانتفاضة على (الإجماع) الإسرائيلي، من خلال مستويين:

---

(١) رغيد الصلح، «كيف تقدّم إسرائيل نفسها كديمقراطيّة وحيدة»، صحيفة الشّروق، تونس، ١٩٩١/٤/٣٠.

(٢) رغيد الصّلح، المصدر نفسه، ص ٢٤.

٢ - ١ - كتب المستوى السّياسي

كتب «جدعون سامت» «إنّ الاضطرابات أصابت بالطّبع العصف الأكثر حساسية للوعي الجماعي عندنا. . . لكنّ هذا الوعي ظلّ عرضة للانقسام وحالة الاستقطاب النّاجمة عن صراع الأحزاب والقوى السّياسيّة المختلفة لدرجة التفكّك الاجتماعي، وربّما التّصارع الاجتماعي، بسبب طبيعة تركيب المجتمع. فمثلاً أصبح يلاحظ بوضوح انفراط عقد الإجماع، أو شبه الإجماع حول الموقف من (م.ت.ف)، فلأوّل مرّة يتلاشى الإجماع بين الإسرائيليين إزاء التّعامل مع منظّمة التّحرير الفلسطينيّة»[1]. وقد برز ذلك بوضوح في الحملة الانتخابيّة الأخيرة، إذ سيطرت انتفاضة الفلسطينيّين والموقف من (م.ت.ف) على برامج الكتل والقوى السّياسية. وقد أدّت هذه التّأثيرات إلى تعزيز عوامل التّمايز والتّفكّك السياسي داخل الحزب الواحد أيضاً وهو ما يبرزه «شيف ويعاري» في معرض دراسة هذه التّأثيرات على حزب العمل الإسرائيلي، «إذ أحدثت الانتفاضة بلبلة في تفكير ونظريّة حزب العمل السّياسية، وإدراك «بيريس» أنّه لا أمل في التّوصل إلى تسوية مع الفلسطينيّين بدون مشاركة (م.ت.ف) لكنّه لم يجرؤ على قول ذلك أمام الشعب الإسرائيلي وأمام حزبه، وكثيرون من مؤيّديه فقدوا ثقتهم به لأنّهم شعروا أنّه لا يقول أشياء كاملة. . . أمّا زميله «رابين» فقد بكّر هو الآخر في ملاءمة نفسه مع التيّار اليميني الذي بدأ في وسط الجمهور الإسرائيلي. . . وكانت النتيجة أنّه بدلاً من تزعّم الشعب وقيادته، وجد بيريس ورابين نفسيهما منقادين له»[2].

إنّ السمة السّائدة على تأثيرات الانتفاضة في هذا المستوى، هي مبالغة المجتمع الآخر في التطرّف والانقسام، وذلك بالرّغم من صورة إسرائيل الموحّدة، وتفوق عوامل الاندماج على عوامل التفكّك في المجتمع، وخير من عبّر عن ذلك هو «حانوخ بارطوف» «. . . ففي حزيران عام ١٩٨٨، كنّا نقف منقسمين داخل حدود أرض منقسمة. . . وفي هذه الأرض المنقسمة لا يريدون مجرّد صراع عقيم فحسب بين الشّعبين، فنحن اليهود الصهيونيّين الإسرائيليّين منقسمون فيما بيننا، وهذا شرخ داخليّ لم نعرف له مثيلاً من قبل، فإسرائيل الصّهيونية العاملة الليبراليّة العلمانيّة تتفتّت

---

(١) يونس السيّد، المصدر السّابق، ص ١٦.

(٢) شيف ويعاري، المصدر السّابق، ص ٢٦٣.

تفتيتاً»(١). وفي معرض تعليقه على تقرير منظّمة «بتسليم» الإسرائيليّة، الذي يتحدّث عن تعذيب السجناء والمعتقلين على يد رجال «الشاباك» يقول «جادي بتسيف» وهو عضو كنيست سابق عن المبام: «يعتبر هذا التّقرير لائحة دفاع عنّا جميعاً في محكمة التّاريخ التي ستأتي، فيسألوننا في المستقبل: هل استمررتم في كلّ تلك الفترة التي حدثت فيها تلك الأمور الخطيرة في حياتكم العاديّة والروتينيّة؟... إنّ تقرير «بتسليم» هو عمليّاً التعبير الاسمي عن الضمير الجماعي لمعسكر السّلام الإسرائيلي... فنحن نعرف أنّ هذا الوضع من السّلطة المفروضة على شعب آخر هو الذي يرفع بأشخاص مهزوزين إلى أماكن حسّاسة في السلطة، ويثير الوضع عدداً من الجوانب المظلمة والمنبوذة في داخل كلّ واحد منّا، ونجاح النّضال السّياسي من أجل تصفية الاحتلال هو الوحيد الذي يضمن إنهاء ذلك الواقع الأليم الذي يحتجّ عليه التّقرير»(٢).

ويمثّل تزايد واتّساع انتشار الحركات اليهودية المتطرّفة في المجتمع الإسرائيلي أهمّ مظاهر التطرّف الذي يجتاح هذا المجتمع، إذ تعود «اليهودية» الطائفيّة على أيدي حركات المستوطنين والأصوليّين الإسرائيليّين وبطريقة تدميريّة للآخرين، وهو ما سنبيّنه لاحقاً.

وبالمقابل برزت في المجتمع الإسرائيلي حركات احتجاجية متنوّعة خارج إطار الأحزاب التقليديّة وعمليّات الاستقطاب اليميني المحتدمة. فقد شكّل عدد من الأكاديميّين والفنّانين والمثقّفين والجنود الذين رفضوا الخدمة في الضفّة وغزّة، مظهراً احتجاجيّاً جديراً بالاهتمام بالرّغم من محدوديّة فعله وتأثيره، وقد عبّروا عن آرائهم بأشكال عدّة منها: دعوة الجنود لرفض الخدمة في قمع الانتفاضة، والمشاركة في مسيرات وتظاهرات ضدّ مواقف الحكومة والجيش، والاشتراك مع الفلسطينيين في فعاليّات سياسيّة مختلفة مثل المسيرات والنّدوات والمحاضرات التي أبرزت أهميّة التّعايش بين الشّعبين على أساس متكافئ(٣).

(١) الملف، نيقوسيا، العدد ٥٩/٣، ١٩٨٨، نقلاً عن معاريف، ١٩٨٨/٦/٣.

(٢) القدس العربي، ١٩٩١/٤/١٨. نقلاً عن «علّ همشمار» ١٩٩١/٤/١٦.

(٣) من أهمّ الحركات ««حركة السّلام الآن» التي تشكّلت بعد غزو لبنان عام ١٩٨٢. ومنها أيضاً «مجلس السلام والأمن»، الذي يرأسه «أهارون باريف»، رئيس الاستخبارات الإسرائيلية السّابق ويضمّ هذا المجلس (٣٠) جنرالاً، و(٨٠) عميداً، و(١٥٠) عقيداً. ويحظى بتأييد عدد من رؤساء الأركان السّابقين ويطالب بالتّخلي عن «المناطق». (القبس ١٩٩١/٤/١١).

انظر أيضاً: الملف، نيقوسيا، المجلّد الخامس، العدد ٥١/٣، ١٩٨٨، نقلاً عن «هاآرتس»، ١٩٨٨/٦/٣٠.

وأثّرت الانتفاضة أيضاً على عدد من الإسرائيليّين الذين سارعوا للانضمام إلى الحركات الاجتماعيّة والمناهضة لاستمرار الاحتلال، ولاسيّما في أوساط الطّلبة وأساتذة الجامعات والضبّاط المتقاعدين، الذين رأوا في الانتفاضة المأزق الكبير الذي تعيشه دولتهم، والواقع الفلسطيني الجماهيري والمدني الذي يطالب بحقوقه السياسيّة بأشكال متعدّدة ومتمايزة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الرّبط العراقي العملي بين أزمة الخليج والقضيّة الفلسطينيّة و«أطفال الحجارة» قد عمّق بشكل واضح من انقسام المجتمع الإسرائيلي حول أدوات الحلّ السياسي للقضيّة الفلسطينيّة، علماً بأنّ «صواريخ العراق» قد جوبهت بأقوى إجماع إسرائيلي حول مواقف الحكومة الرّسميّة. وقد توزّع الوعي السياسي الإسرائيلي إزّاء ذلك على إطارين كبيرين هما:

أ ـ اتّخذت بعض الأحزاب الإسرائيليّة مثل الحركات التّقدميّة اليهوديّة، وإلى حدٍّ ما بعض أوساط حزب العمل، وعدد كبير من المفكّرين والمتخصّصين الأكاديميّين من سقوط الصّواريخ على «تل أبيب» منبراً للدّعوة إلى سقوط مقولة «الأمن الجغرافي» التقليدية التي تعتمد على تصدير الحرب للخارج، وتوسيع الحدود للحفاظ على أمن الدّولة والسكّان. وهي نفس المقولة التي أسقطتها الانتفاضة الفلسطينية عندما أجبرت الجيْش على الخروج من بعض ثكناته الموجودة على الحدود ومقارعة الجمهور في السّاحة التي كان يعتبرها الأكثر استقراراً وأماناً. ويرى هذا الاتّجاه «أنّ أزمة الكويت ليست في صالح إسرائيل، وسنرى أنّ النزاع الإسرائيلي ـ العربي لايزال هو السّبب الأساسي في عدم الاستقرار في المنطقة، لأنّه يخلف أرضيّة خصبة لتعزيز عناصر متطرّفة»[1]. ويرى «شولمو غينوسار» أنّ الوضع الحالي النّاجم عن أزمة الخليج ليس مدعاة لأن تشعر إسرائيل بالرّاحة. . . وسيكون عليها أن تجيب على المبدأ الأساسي الذي يرفض الاستيلاء على مناطق محتلّة بالقوّة. . .»[2].

وبالرّغم من الطّابع الإعلامي لهذه المواقف ومن عدم بروز تفاعلات جديّة في الوسط الإسرائيلي معها، إلّا أنّ هذا الاتّجاه قد بدأ يتسلّح بمقولات سياسيّة من شأنها تعميق التّمايز في المجتمع الآخر، وتعزيز حركة الاستقطاب الاجتماعي والسّياسي فيه.

---

(١) الملف، وكالة المنار للصحافة والنّشر المحدود، نيقوسيا، المجلّد السّابع، عدد ٧٧/٥، ١٩٩٠، نقلاً عن: ابراهام تامير، في «يديعوت أحرونوت»، ١٢/٨/١٩٩٠.

(٢) الملف، المصدر نفسه، نقلاً عن «داڤار»، ١٤/٨/١٩٩٠.

إنّ استخدام الجمهور الإسرائيلي للملاجئ بهذه الكثافة لأوّل مرّة، قد جسّم أمام ناظريه جزءاً يسيراً من معاناة الشّعب الفلسطيني التي لايزال يتنكّر لها، وأبرز بالملموس أحد الخيارات التي طالما عزلها غزو المؤسّسة العسكرية عن الوعي الجماعي والثّقافة الإسرائيلية. وبالرّغم من تجاهل الإسرائيليّين لهذه المعاني فإنّ أحداث الخليج قد مسّت صميم التّكوين الإيديولوجي والسياسي والمجتمعي للمجتمع الآخر، سواء من الناحية الاقتصاديّة أو السياسيّة أو الأمنيّة أو الاجتماعيّة.

ب ـ وجد بالمقابل اتّجاه معاكس لذلك، لايزال يحظى بتأييد غالبية الجمهور الإسرائيلي، وهو الاتّجاه الذي يمثّله حزب الليكود الحاكم والأحزاب الدّينيّة المتطرّفة، إذ عمل أتباعه من أجل توظيف أحداث الخليج لتكريس مصداقيّة الإيديولوجيّة الصهيونيّة في رؤيتها للعرب ولأسلوب التّعامل معهم، وعبّروا أيضاً عن ارتياحهم للأزمة وللوضع الذي نشأ عنها. يقول أحد المقرّبين من الوزير شارون «فإنّ مليون جندي عراقي يتوجّهون إلى الكويت، بينما يتوجّه مليون يهودي سوفياتي إلى إسرائيل»(١). وبشكل عامّ فقد حاول هذا الاتّجاه إبراز «إسرائيل» وكأنّها المنتصر الوحيد في الحرب، إذ استطاعت التخلّص من التشوّهات التي أحدثتها الانتفاضة على صورتها العالميّة، وعادت إلى الرأي العام العالمي لابسة ثوب الحمائميّة والضحيّة المستهدفة التي تبدي انضباطاً قويّاً والتزاماً حديديّاً بالقرارات الدّولية. وهو الأمر الذي ترجم بالمبالغ الضّخمة التي حصلت عليها إسرائيل، وبالأسلحة الأكثر تطوّراً وكفاءة التي دخلت ترسانتها، وبالمساعدات الاستراتيجيّة التي تلقّتها من أجل تهجير اليهود السّوفيات والفلاشا، ومن أجل «ساشا»(٢).

وعموماً «فإنّ آخر استفتاء أجري في البلاد وأشرف عليه معهد يافا للدّراسات الاستراتيجيّة. . . يظهر أنّ (٥٨٪) من الإسرائيليين يفضّلون التّسوية الإقليمية «أي

(١) الملف، المصدر نفسه، نقلاً عن «علهمشمار»، ١٢/٨/١٩٩٠.

(٢) «من أجل ساشا»: هو فيلم فرنسي عرض إثر أزمة الخليج، ويقوم بدعاية واسعة لإسرائيل فيبرز مفاتن الطّبيعة التي أوجدتها أمام السّائح الأوروبي، كما أنّه يركّز على الخطر الذي يتهدّدها إذ «نرى مثلاً صورة مظاهرات عربيّة، وسيسمع صوت امرأة عربيّة تهتف بضرورة ذبح اليهود، فإسرائيل في الفيلم هي الدّولة المحاصرة بخطر ووحشيّة العربي. في حين يقف مثقّف يهودي فرنسي ويتحدّث عن أنّ مئة مليون عربي يواجهون مليون يهودي. وفي الوقت نفسه يبرز الفيلم طابع الدّولة العبريّة في هيئة جنود إسرائيليّين يشعلون عند سفح الجبل مشاعل على شكل كلمة «سلام» بالعبريّة (شلوم). ومخرج الفيلم هو السينمائي الفرنسي «الكساندر آركادي». القدس العربي، الاثنين، ١٩/٤/١٩٩١.

(بزيادة قدرها خمس مقياسه مع خمسة أعوام مضت، وبسبب الانتفاضة بشكل كبير).
وأظهر هذا الاستفتاء أيضاً أنّ (٥٥٪) من الإسرائيليّين يريدون أن يترأس سياسي ليكودي البلاد... إنّ العداء للعرب في أوجه، إذ وافق خُمسا النّاخبين على سياسة «التّرانسفير» في وقت يتمسّك فيه الإسرائيليون «بشامير» كزعيم للبلاد، فهم لايزالون يرون في شامير براغماتيّاً صارماً يوجّه عرقلته لسير الأمور نحو ضمان حصول إسرائيل على أفضل اتفاقية أو تسوية ممكنة، فهو ليس مجرّد إيديولوجي مصمّم على إحباط أيّ تقدّم»(١).

بينما يرى أحمد سلّوم «أنّ الخلافات داخل حزب العمل نفسه، بين رابين وبيريس مثلاً، ليست شكليّة أو مفتعلة كما يحاول أن يبسّطها أصحاب الأحكام القوميّة، كما أنّها ليست اختلافات عميقة إلى حدّ إعادة النّظر في المشروع الصهيوني ككلّ بحسب تصريحات أصحاب الواقعيّة الزّائدة والمثيرة للشّك... بل هي اختلافات حقيقيّة تخصّ السبل والبدائل من أجل الحفاظ على المصالح والمكتسبات الإسرائيليّة. وتعبّر عن تنوّع في مواقف النخبة السياسيّة الإسرائيليّة إزاء مراجعة ما أفرزته حرب الخليج من قيم جديدة»(٢).

٢ ـ ٢ ـ المستوى الاجتماعي

وفي جوهر الأمور فإنّ ترابطات هذه التّمايزات مع المجالات الأخرى، تختلف عن هذه التّقسيمة ذات الطّابع الأكاديمي لمستويات فعل الانتفاضة في مجتمع الآخر. وبالرّغم من عدم رضى الباحثين الإسرائيليين عن التزييف في الخصوصيّة الممنوحة للاعتبار الأمني والسّياسي، وفي جعل أي موضوع آخر يرتهن به، فإنّ الانتفاضة قد أوضحت أهميّة كثير من المتغيّرات الأخرى المتداخلة بشكل عجيب في تحديد مسارات مجتمع الآخر وصياغاته، وكشف النّقاب عن أدوار المتغيّرات التي طالما اختفت خلف مقولة الأمن، كما أبرزت أيضاً ما تتضمّنه وتستوعبه هذه المقولة من مشاكل وإشكاليّات مثل مشاكل الديمقراطية والتّنمية والعدل الاجتماعي والوحدة السّياسيّة وغيرها. ويحتلّ الاعتبار الاجتماعي في هذا السّياق مكانة بارزة، بما يمثّله من منظومات ثقافية وقيمية تحكم السّلوك الجمعي للإسرائيليين إزاء كافّة القضايا والمواضيع، وتشكّل دوافع قويّة لإبراز كثير من المظاهر الاجتماعيّة في المجتمع الآخر.

(١) القدس العربي، الثلاثاء ١٩٩١/٥/٧، نقلاً عن: «ديفيد ماكوفسكي» و«دان باس»، «جيروزاليم بوست» ١٩٩١/٥/٣.
(٢) الشروق، الأحد ١٩٩١/٤/٢٨، ص ٢٤.

وفي تحليله لهذه الموضوعة يركّز د. المسيري على أهميّة استعادة الفاعل الإسرائيلي كمستجيب إنساني له ذاكرته وله تاريخه وله تراثه، ونسقه الرّمزي الذي يستجيب للمثير من خلاله. وحسب رأيه فإنّ هذا الفاعل لا يدور في إطار النّسق الصهيوني التقليدي، وإنّما يدور في نسق جديد يركّز على المنفعة واللّذة. فالمستوطن الجديد في إسرائيل يسأل: كم ستدفع له الدولة؟ وما هي ظروف الرّاحة التي ستوفّر له؟ هذا بالإضافة لمقولة المستوطنين التّقليديّة حول الڤي (V) الثلاثيّة، وهي (الڤولڤو والڤيلاّ والڤيديو).

وبالرّغم من نجاح الحركة الصهيونيّة في توظيف «الدّين اليهودي» في خدمة مصالحها المادّيّة والدنيويّة، إلاّ أنّ دولة إسرائيل قد وقعت بإرادتها في ما يمكن تسميته «بتديّن الدولة» الذي يدلّل عليه جزء كبير ممّا سبق. وهو الأمر الذي يترجمه واقع مجتمع الآخر بصيغة «العلمانيّة النسبيّة» التي تتفاوت توظيفاتها واعتماداتها من حزب لآخر. ومن تجمّع لآخر. ومن فرد لآخر. إنّ النّظر لهذا المجتمع من زاوية «علمانيّة» فقط لا يمكّن الباحث من رؤية فعل الثّقافة الدّينية اليهودية المباشر في تحديد البعض الهامّ من خصائصه وتوجّهاته.

ويحمل الفاعل الإسرائيلي عامّة إيديولوجيا صهيونيّة تحتوي في هياكلها ومفاصلها الأساسيّة على عناصر مثاليّة وغيبيّة متعدّدة، تستمدّ أصولها من «التوراة» و«بروتوكولات حكماء صهيون» ومن «المزامير التوراتيّة». «والواقع أنّ معنى الدّولة اليهوديّة لا يتجلّى في رموز الدّولة القوميّة والرّسميّة والثّقافيّة والسّياسيّة ووسائل التّعبير عنها فحسب، وإنّما أيضاً في المفهوم القائل إنّ إسرائيل كوطن تنتمي على وجه الخصوص إلى الشّعب اليهودي، لا إلى مواطنيها من يهود وعرب»[1]. ومن ناحية أكاديميّة بحتة فإنّ هذا التّقابل الموجود في مجتمع الآخر يشبه أيضاً التّقابل الموجود في مجتمع الانتفاضة، فبينما نجد أنّ «حماس» تفهم الآخر من خلال إيديولوجيّتها الدّينيّة، فإنّ (ق. و. م) تعبّر عن نظرة علمانيّة للأمور وفي التّعامل مع الآخر، إذ سبق أن قالت (ق. و. م) في أحد منشوراتها الموجّهة للجندي الإسرائيلي وبلغته: «ماذا تفعل هنا في الشمس، لماذا لا تذهب إلى البلاج مع صديقتك حتّى تتمتّع بحياتك؟» وهو ما يعتبره د. المسيري محاولة التّسلل للآخر من خلال الثّغرة التي تكوّنت فيه.

---

(١) نديم روحانا، «التحوّل السياسي للفلسطينيّين في إسرائيل - من الإذعان إلى التحدّي»، مجلّة دراسات فلسطينيّة، بيروت، العدد ٢/١٩٩٠، ص ٦٠.

إنّ التطرّف والتّعصُّب الدّيني الـذي برز في مجتمـع الآخر قـد حدّ ولا شـكّ من قوة وفاعليـة الاتّجاهـات العلمانيّة، كـما أنّ الصورة التي يعكسهـا هذا المجتمـع لا تبرز بوضوح غياب الإجماع الإسرائيلي حول منظومة القيم والثّقـافة الصهيـونية التي تؤسّس للحفاظ على تماسكه، مع العلم بأنّ التركيبة العجيبـة للسكّان الـوافدين من كـلّ بقاع الأرض تحمل في طيّاتها عوامل تناقض حادّة. إنّ قيمة الحفاظ على الـدّولة الإسرائيليـة في وجه أعدائها، وقيمة العمل المؤسساتي الذي يعيد إنتـاج الوافـدين الجدد من أجـل «وحدة الشّعب» تحتلّ المكانة الأبرز في طبيعة قوانين اللعبـة التي تحكم علاقـة المجتمع بالدولة، والقوى السياسيّة بالحكومة، والطّبقات بالمجتمع، وعلاقـة القوى فيـما بينها. وهذا لا ينفي وجود التـوتّرات العميقـة في المجتمع حـول قضايـا مهمّة واسـتراتيجيّة، لاتزال تفعل فعلها وفقاً لميكانيزمات مجتمعيّة متعايشة. «إنّ الثغرات وعدم التّجـانس، التي تنعكس في الـواقع الاجتـماعي في إسرائيل هي أمـور ذات انعكـاسـات سيـاسيّـة محضة. وهذه الثّغرات تنبع من الهوّة بين وجهتي نظر على مستوى القيم، يبدو من غـير الممكن رأب الصـدع بينهما، وجهـة نظر ليـبراليّة ـ علمانيّـة تعتمد عـلى قيم شاملة من ناحية، ومن ناحية أخرى وجهة نظر قوميّة تعتمد سواء على قيم أساسيّة عمليّـة أو على أسس دينيّة. وهذا التوتّر بين وجهتي النّظر طرح للحسم معضلة أخلاقيّـة حادّة، وهي معضلة المفـاضلة بين الحسم لصـالح إحـدى وجهتي النّظر و(أو) الحفـاظ على سـلامة الإطار الاجتماعي («وحدة الشعب») الذي يحمله الإجماع الصهيوني عـلى ظهره، فـإمّا الحسم وإمّا التّنازل عن الحسم لصـالح تعـزيز التّضـامن الاجتماعي الـذي تقوّض إلى حدّ ظهور تهديد حقيقي ملموس لسلامة المجتمع الإسرائيلي»(١).

إنّ تأثير فعل الانتفاضة في هذا المستوى غالباً ما يخضع لترجمـات عدّة قـد تكون من الدّرجة الثّانية أو الثّالثة. وبالرّغم من صعـوبة تلمّس آثـارها في هـذه الأبعاد، إلاّ أنّها تستـطيع أن تشقّ طـريقها بـأسلوب استرجـاعي في المجالات والمستـويـات الأكـثر وضوحاً، وهو ما عبّر عنه الجمهـور الإسرائيلي في نتـائج الانتخـابات البلديّـة والمحليّة التي أعقبت الانتخابات العامّة في نوفمبر ١٩٨٨ بـأربعة أشهـر، وهي التي فشل فيهـا حـزب العمل في استعـادة سيطرتـه التّاريخيّـة على الحيـاة السّياسيّـة الإسرائيليّة للمـرّة الرّابعة على التّوالي منـذ عام ١٩٧٧، «... وعـلى الرّغم من إعـلان يوم الانتخـابات

(١) أريك كرمون، «شرط الإجماع»، ترجمة الملف، العدد ٥/٧٧، ١٩٩٠، ص ٤٥١.

كيوم عطلة رسميّة. . . فإنّ معدّل نسبة الإقبال عليها في صفوف اليهود لم تتجاوز ٥٠٪، وقد أعرب الحزبان الكبيران في إسرائيل عن خيبة أملهما من ظاهرة اللاّمبالاة تجاه الانتخابات المحليّة في أوساط اليهود، وهذه أعلى نسبة حتّى الآن ظهرت في تاريخ الانتخابات البلديّة في إسرائيل. . . وتفسّر «مارغليت دان» ذلك «بأنّ النّاخب اليهودي على ما يبدو رفض أن يرى في صناديق الاقتراع المحليّة أمراً ذا مغزى سياسي، أو أن يعتبر أنّ انتخابات رئيس بلدية «بيتح تكفا» من الليكود يشكّل أيضاً، معارضة للمفاوضات مع (م. ت. ف)»[1].

ومن جهة أخرى فإنّ أهمية الدّور الذي تلعبه الانتفاضة في خلخلة مقوّمات المجتمع الإسرائيلي، لا يمكن قياسه بالأعداد والأرقام، بل بدلالات ذلك على بنى المجتمع نفسه. إنّ ممارسة النّشاطات التي دعت إليها الانتفاضة في المجال الاقتصادي قد أثّرت أيضاً على ميزانيّة الدولة الإسرائيلية واعتمادها لدعم كافّة القطاعات. فزيادة ميزانية وزارة الدّفاع على حساب وزارات أخرى من شأنه أن يعيق بعض الأنشطة الاجتماعيّة وتطبيق شعارات الاجتماعيّين الإسرائيليّين المتعلّقة بعمليّة التّجانس الاجتماعي والاستيطان مكيّف الهواء. «إنّ (٦٥٠) ألف نسمة في إسرائيل يعيشون تحت مستوى الفقر، وهناك (١٥٠) ألف عاطل عن العمل، وبالوتيرة الحالية سيوجد أكثر من (٤) آلاف أسرة بلا سكن خلال ثلاثة أشهر، وأكثر من ربع سكّان إسرائيل سيكونون في أزمة. . . وفي غضون ثلاث سنوات سيضاف إلى العاطلين عن العمل أكثر من مائة ألف طالب عمل جديد سيأتون من المهاجرين الجدد، وغالبية هؤلاء هم المعيلون الوحيدون في أسرهم، (٢٠٪) من إجمالي العاطلين موجودون في مدن الأعمال التي تمثّل نقطة الضّعف للدولة الصهيونيّة وحزامنا الأمني. . . وسيصل عدد طالبي العمل شهرياً إلى حوالي عشرة آلاف شخص»[2]. وحسب إحصائيّات «المستدروت» فإنّ نسبة البطالة التي تبلغ حالياً ١٠٪ قد تصل قريباً إلى ١٥٪ وفي العام ١٩٩٠ هاجر (٢٠٠) ألف يهودي إلى إسرائيل منهم ٩٠٪ من الاتّحاد السّوفياتي، وينتظرون وفق الوتيرة الحالية وصول (٢٥٠) ألف مهاجر في العالم ١٩٩١»[3]. وحسب تقديرات صحيفة معاريف فإنّه سيكون في نهاية عام ١٩٩١ قرابة «ربع مليون عاطل عن العمل».

---

(١) مها بسطامي، شؤون فلسطينيّة، العدد ١٩٣، ١٩٩٠، ص ١٤٤ ـ ١٤٩.

(٢) أليعيزر بنيامين، «يقولون: يوجد أمن»، الملف، المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٣) القدس العربي، ١٨/٤/١٩٩١.

وهـذا يوضـح أهميّة آثـار الانتفاضـة على المجتمـع الآخر. فبـالرّغم من اعتـماد الدّخل القومي الإسرائيلي الإجمالي على المساعدات الخارجيّة بشكل كبير، فقـد ساهمت في تكـريس الفوارق الاجتـماعيّة والتّفـاوت في مستوى الـدّخول بـين طبقات وشرائـح مجتمع الآخر، وتهديد مقولة الأمن الاجتماعي التي يعتبرها الإسرائيليون تقـع في صلب أمن المجتمع العام، «وحتّى الآن أحدثت الانتفاضـة أضراراً سياسيّـة واقتصاديّـة كثيرة وألحقت الضّرر بالجيش وزعزعت أمن المجتمـع وقدراتـه ومصداقيّتـه»[1]. وهذا يلقي بظلاله على حياة المهاجرين الجدد الذين يعتبرهم شامير «معجزة إسـرائيـل الثّانيـة» بعد معجزة إقامة دولة إسرائيل.

لقد تزايد عدم الشّعور بالأمن الجماعي، والشّعور الدّائم بالخـطر، الأمر الـذي أدّى إلى الـظّهور أعـراض النّزعـة العدوانيّـة والميل بـاتّجاه العنف. إنّ الضرب المبرّح وتكسـير العظام والإضرار بـالممتلكات وإهـانة المـارّة وغـيرهـا من الأعـمال، تعـبّر عن انفـلات هـذه النّـزعـة من أيّ عقـال إنسـاني. . . «. . . إذن يـوجـد لـدى أولئـك الأشخاص ما يعتمدون عليه، فـالقتل اليـومي المزمن في المنـاطق، حتّى وإن كان بـين القتلى أولاد، لا يثير أيّة مشاعر، وفي أفضل الحالات يتطرّقـون إلى ذلك كـما يتطرّقـون لحادثة طرق، وفي أسوأ الحالات يقولون: إذا كانوا قد أصيبـوا فذلـك دليل عـلى أنّهم يستحقّون ذلك. . . إنّ تصلّب المشاعر عندنا هنا هو الأخـطر من أيّ شيء، حتّى وإن كان له سبب موضوعي للتّراجع والرّوتين من الغضب والإحباط، فيجب عدم التّسليم به، لأنه يمكن أن يتغلّب على مشاعر العدل والأخلاق والحساسية تجاه حيـاة الإنسان، كتلك الطّبقة من الجلد «الميت» على قعر القدم»[2].

٣ ـ الحركات الأصوليّة اليهوديّة

لا يعنى هـذا المحور بـدراسة الحيـاة الدّينيـة في مجتمع الآخـر، وإنّما ينحصر في محاولة إبراز أهمّ هذه الحركات وعـلاقتها بمـوضوع البحث، ولاسيّـما أنّه يكتسي أهميّـة بالغة في الكشف عن مجالات التّرابط والتّداخل والتّناقض بين المجتمعين.

---

(١) ليندا او عوزي، القدس العربي، ١٩٩١/٤/١٧، نقلاً عن «هآرتس»، ١٩٩١/٤/١٤.

(٢) محمد سليمان، تاريخ الصحافة الفلسطينية (١٩٧٦ ـ ١٩٨٦)، مؤسّسة بيسان للصّحافة والنّشر والتّوزيع، نيقوسيا، ١٩٨٧، ص ٣.

تنتشر في الوسط الإسرائيلي الحركات الاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة المتطرّفة مثل حركة «هتيحيا» و«تسومت» وحركة «موليدت» التي تتزعّم الجماعات التي تنادي بترحيل العرب. ولعلّ أبرز هذه الحركات الدّينية هي «حركة غوش أمونيم» أي «عصبة المؤمنين» التي تشكّلت في أعقاب حرب عام ١٩٦٧، وينضوي في أطرها عدد كبير من الشباب الإسرائيلي المتطرّف دينياً. وهي تعتبر نفسها طليعة المشروع الصهيوني في الدّعوة للاستيطان المكثّف في كلّ أراضي إسرائيل الكبرى. وقد قامت هذه الحركة بسلسلة طويلة من أعمال القتل بحقّ الفلسطينيّين والعمّال العرب، أشهرها الإقدام على تفجير سيّارات رؤساء بلديّات كلّ من مدينتي نابلس ورام الله في الضفّة الغربيّة عام ١٩٨٠.

أمّا الحركة الثّانية المعروفة بتطرّفها الديني والقومي وعدائها العملي ضدّ العرب، فهي حركة «كاخ» التي يتزعّمها الآن الحاخام «ابراهام توليدانو» خلفاً للرّابي مئير كهانا. إنّ التغيّرات التي طرأت على جميع نواحي الصّراع أدّت إلى بروز ظاهرة جديدة لم يكن يتوقّعها أيّ من القطاعين اليهودي والعربي، إذ ظهرت جماعة جديدة تدعو نفسها «كاخ» وتقف إلى جانب المستوطنين... وأعلنت أنّها تعتبر مهمّتها الأساسيّة «تشجيع» العرب الإسرائيليّين على الهجرة من إسرائيل... وبظهور هذه الجماعة وبالتأييد الذي لقيته الانتفاضة بين العرب الإسرائيليين، كانت دورة الصّراع قد استكملت. فأعمال العنف «الإثنيّة» بين العرب واليهود في إسرائيل والأراضي المحتلّة شملت كلاً من الفلسطينيين العرب والمواطنين العرب في الدّولة اليهوديّة»[1].

يتّضح من بعض الدّراسات أنّ الأصوليّة اليهوديّة تتركّز بشكل أساسي في أوساط التجمّعات الدّينية في مدينة القدس، وبشكل بارز في أوساط المستوطنين في الضفّة الغربيّة والقطاع، وهي الأوساط التي فتحت الانتفاضة أسوارها المغلقة لتكشف عن حقيقة المهام والوظيفة التي يقومون بها، وولّدت احتكاكاً مكثّفاً مع تجمّعاتهم سواء في ميدان المواجهات نفسه، أو على ممرّات الطّرق أو في مجالات العمل داخل المستوطنات نفسها، فبيّنت للجمهور الفلسطيني الذي يعمل بعضه في هذه المستوطنات أنّ صورة المستوطن هي كما ظهرت بوضوح في الانتفاضة ولا علاقة لها بصورته السّابقة كربّ عمل وصاحب ورشة يعمل فيها العرب.

(١) صموئيل ساندلر، «الصّراع العربي الإسرائيلي الممتدّ: تحليل زماني مكاني»، شؤون استراتيجيّة، مركز التخطيط الفلسطيني، تونس، عدد ١١، ١٩٨٩ ص ٣٢.

وتعتبر هذه الأوساط ذات النّسيج الاجتماعي الأكثر محافظة وعنصريّة بين فئات المجتمع الإسرائيلي، فهي معبّأة جيّداً للهجوم والمبادرة بفتح النّار على الفلسطينيين. ومع أنّ حركة «غوش أمونيم» تتركّز أساساً في مستوطنات الضفّة وغزّة إلاّ أنّ نشاطها يصل بفاعلية إلى كافّة التجمّعات الشبابية الدّينية وإلى المهاجرين الجدد وإلى معاهد التّعليم الديني شبه العسكريّة، وبشكل خاصّ إلى جامعة «بارايلان» وهي الجامعة الدّينية الوحيدة في إسرائيل التي تخرّج العدد الأكبر من كوادر وقيادات حركة «غوش أمونيم الأصوليّة». كما يصل نشاط هذه الحركة واستقطابها إلى أبناء الطّبقات الوسطى. وبالرّغم من كونها حركة اشكنازية، أي أنّها تحظى بأغلبيّة أوروبيّة كبيرة، فإنّ التأييد الانتخابي للأحزاب المرتبطة بغوش أمونيم متنامٍ في صفوف اليهود الشرقيّين (السفارديم)»[1].

وتسعى حركة «غوش أمونيم» في المستوى المحلّي من أجل الدّعوة للالتزام بالطقوس والممارسات الدّينيّة وتكريس الأصوليّة اليهوديّة في حياة المجتمع، وأشكال حكمها في الدّوائر الرسميّة بما ينتج عن ذلك من محاصرة النّزعة الليبراليّة الغربيّة للمجتمع الإسرائيلي. وتقوم مدعومة من «الليكود» بإعطاء الأولويّة الكبرى للحفاظ على المقدّسات اليهوديّة وإعادة بنائها وترميمها كمستند ملموس يدلّل على تأصيل اليهودية في أراضي «إسرائيل الكبرى». وهي تقف خلف «مجموعة الحاخام (إسرائيل أرئيل) الذي حاول حفر نفق تحت المسجد الأقصى للوصول إلى داخله ووضع المتفجّرات لتهديمه، ومجموعة الحاخام «شلومو جوران» التي تدعى «بأمناء جبل الهيكل»... وتغذّي الجماعات الدّينيّة المتطرّفة مدارس الطلبة المختصّة باليهوديّة والتوراتيّة، وهذه المدارس يشرف عليها كبار حاخامات اليهود وأشدّ النّاس حقداً وكراهيّة للمسلمين والعرب... إنّ الإرهاب الصهيوني - كما تقول حركة الجهاد الإسلامي - ليس وليد الفكر الصهيوني، بل هو وليد الفكر التوراتي الذي يعتبر قتل غير اليهود عملاً مقدّساً ومنزّلاً»[2].

وبالرّغم من أنّ «غوش أمونيم» لم تبلغ حتّى الآن ذروة الشعبيّة، وبالرّغم من أنّ إسرائيل لن تصبح دولة أصوليّة في المستقبل القريب، فإنّ الأصوليّة اليهوديّة تظلّ

---

(١) صموئيل ساندلر، المصدر نفسه، ص ٣.
(٢) نشرة المجاهد، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

وحدها القوّة السياسيّة الأكثر تماسكاً وفاعلية داخل المجتمع . . . وفي أواخر الستّينات كانت غالبيّة اليهود الإسرائيليّين تعتبر المعتقدات والبرامج السياسيّة المتطرّفة دينيّاً وقوميّاً للمتزمّتين، نوعاً من التطرّف الشّاذ. وأمّا في الوقت الحاضر فإنّ حوالي ٢٠٪ من يهود إسرائيل يعتنقون آراءهم. وهناك (١٠) أو (١٥٪) آخرون يعتبرون هذه السياسات والآراء مقبولة، رغم عدم اتّفاقهم تماماً معها. وهناك علاوة على ذلك (١٠) أو (١٥٪) يؤيّدون بقوّة المبدأ الرّئيسي «لغوش أمونيم» الذي يطالب بعدم تقديم أيّة تنازلات»[1].

وتؤمن هذه الحركة بتأسيس النّشاط السياسي وفقاً للعقيدة اليهوديّة الدّينيّة، الأمر الذي دفعها لخلق عدد كبير من الأساطير حول الإنسان العربي وحول مشكلة الشّرق الأوسط لاتزال تؤثّر بقوّة على توجّهات زعماء الدّولة وحكّامها. وبالرّغم من تباين الآراء حول علاقة منظّمات وإيديولوجيّة «غوش أمونيم» الدّينية مع مثيلاتها لدى الحركة الصهيونية، فإنّ نموّ وتزايد نفوذها قد ولد في سياق حماية الدّولة وتشجيعها. ويبرز «لوستيك» أوجه الخلاف بين منطلقات هذه الحركة وبين مثيلاتها لدى الحركة الصهيونية والأحزاب الإسرائيلية الأخرى دون أن يشير إلى أنّ غالبيّة شعارات هذه الحركة قد رفعت أساساً من قبل زعماء الحركة الصهيونية، ولا يتردّد زعماء إسرائيل من تبنّيها ورفعها حتّى الآن، ويقول الكاتب: «وليس مستغرباً أن يعتنق الأصوليون بحماس شديد فكرة أنّ اليهود هم شعب الله المختار»، ويفسّر ذلك بأنّ ألوان الإلزام المتعالية الخاصّة باليهود تبطل تماماً أيّ مفعول للقوانين الأخلاقيّة التي تقيّد وتلزم سلوك الأمم العاديّة. . . إنّ مثل هذه القوانين حسب آراء أمونيم لا تنطبق على اليهود، فالله يتحدّث مباشرة إلى شعبه من أبناء إسرائيل.

. . . إنّ أكثر آيات الكتاب المقدّس شعبيّة لدى «أمونيم» في مجال تحديد طابع علاقة اليهود بالأمم الأخرى من غير اليهود هي الآية (٢٣ : ٩) «هوذا شعب يسكن وحده وبين الشّعوب لا يحسب». ويفسّر لوستيك هذه الشعبيّة بأنّها تعني «أنّ ما يفهم على أنّه الازدراء اللّاعقلاني بصورة مفرطة الذي ينهال على إسرائيل من المجتمع العالمي، يتمّ تفسيره، بوصفه دليلاً آخر على المصير المقدّس والخاصّ للشعب اليهودي. أي أنّه علامة لاهوتية على الاختيار». . . أمّا بالنّسبة لنظرة الأصوليّة للعالم

---

(١) إيان لوستيك، «أصوليّو إسرائيل الخطرون»، شؤون استراتيجيّة، مركز التخطيط التّابع لمنظّمة التّحرير الفلسطينية، تونس، عدد ٦، ١٩٨٨.

فيحلّ محلّ الشّعار الصهيوني التّقليدي: «ليس المهمّ ما يفكّر فيه غير اليهود، وإنّما المهمّ هو ما يفعله اليهود» بشيء مختلف تماماً هو «ليس المهمّ ما يفعله غير اليهود، وإنّما المهمّ هو من هم اليهود»[1]، دون أن يشير الكاتب إلى اشتراك الشّعارين في العنصريّة المتعالية التي تعتمد أفضليّة اليهود. وتتوقّع أمونيم استمرار الاضطهاد غير العقلاني لليهود ودولتهم حتّى يتمّ الوصول إلى أوج عمليّة الخلاص، بينما تعتبر الصهيونية الكلاسيكيّة أنّ اللاّساميّة هي الاستجابة الطبيعيّة والمؤقّتة في الوقت ذاته من جانب أناس عقلانيّين لنمط غير عقلاني من الوجود اليهودي[2].

ويقول يعقوب البالغ من العمر (١٦) عاماً، وأحد المستوطنين الذين شاركوا في مجزرة «بيتا» بالقرب من نابلس في ١٩٨٨/٤/٧: «إنّني أعتقد أنّ «ميسا» (المخلّص) قد اقترب أوان وصوله، وأصبح على الأبواب، وحينها لن يكون هناك أحد غير اليهود، وأمّا العرب فإمّا أن يتمّ إرسالهم إلى بلادهم، وإمّا أن يضطرّوا للرّحيل بمحض إرادتهم»... إنّ «ييغال الون» هو أوّل من قدّم مشروع الاستيطان الشّهير بعد أقلّ من شهر على وقوع حرب عام ١٩٦٧، وكان في حينها زعيم حزب العمل، إذ أخذ مسؤولو الحكومة الرسميّة ومسؤولو الحزب يتحدّثون عن «صدق إسرائيلية ونقاء يهوديّة من يقبل المشاركة في حماية إسرائيل، بالاستيطان فيها، وذلك أقلّ ما يقبله منه الرّب»[3]. والمقصود هنا الضفّة وغزّة.

ونلاحظ أنّ ارتباط هذه الحركة وغيرها باليهوديّة السياسيّة قد جاء مبكّراً وملازماً لنشوئها، فهي تربط بين أرض إسرائيل الكاملة وبين الكتاب المقدّس والأفعال والأفكار الدّينيّة التّاريخيّة المتعلّقة بمصير الشّعب اليهودي، الأمر الذي يترجمه شعار «غوش أمونيم» الرّائج «أرض إسرائيل لشعب إسرائيل طبقاً لتوراة إسرائيل»، أي أنّ أرض إسرائيل هي أرض مختارة لها، وهو ما يسمّيه د. المسيري «بالصهيونيّة العضويّة أو الصهيونيّة الحلوليّة» إذ إنّ الخالق يحلّ في المستوطن، وتصبح رغبة هذا الأخير إرادة إلهيّة، وعندها يصبح كلّ ما يرتكب من أعمال أموراً مقدّسة.

ولا شكّ أنّ حادثة مستوطنة «ياميت» لاتزال قائمة في وعي المستوطنين، وهو الأمر الذي كرّسته الانتفاضة الفلسطينية، إذ بدأوا يشعرون بالقلق وعدم الاستقرار، كما اتّضح لنا ممّا سبق.

---

(١) إيان لوستيك، المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢) إيان لوستيك، المصدر نفسه، ص ١٥.
(٣) محمد سليمان، المصدر السّابق، ص ١٩، ٥٤.

إنّ الصورة التي يعكسها واقع المجتمع الإسرائيلي، لا شكّ أنّها تحمل عوامل تناقض وتمايز بين كافّة اتّجاهاته، إلاّ أنّ شكل العلاقات القائمة تأخذ طابع الخلاف الحريص على قاعدة التّماسك والاندماج والالتفاف حول مؤسّسات الدّولة. ولا يلاحظ الباحث أنّ الحركات الأصوليّة أو أيّ حزب آخر يتّخذ من نفسه بديلاً لها، وذلك يعود لأسباب عدّة وذات صلة بطبيعة تراكيب هذه الأحزاب والكيفيّة التي تعرّف بها ذاتها من جهة، ولطبيعة الدّولة وهياكلها والطّريقة التي تمثّل بها الجمهور ومصالحه وثقافته ووعيه من جهة ثانية.

ولا تتّخذ هذه الحركات الأصوليّة ممارسات إكراهيّة لغرض الالتزام الدّيني كما تراه هي، بل نجدها تسعى بكلّ السّبل لضرب جماهيريّة حزب العمل وجمهور التيّارات اليهوديّة التقدّميّة التي تعتبرها تنوي التّفريط في المبادئ العليا والتّنازل عن الأرض المقدّسة، ولا يبدو أنّ هذه الحركات تعتمد أساليب عنيفة في محاولتها الأخيرة هذه. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا التطرّف في صفوف الإسرائيليّين قد واكب الانتفاضة بشكل مبالغٍ مدروسة وموجّهة في الردّ عليها، واتّخذ مبرّراً من قبل الحركات الأصوليّة من أجل استقطاب المزيد من الأتباع، ومن أجل التسلّل تحت ستارها نحو مزيد من الاستيطان وطرد الفلسطينيّين.

٤ ـ الفلسطينيون في مجتمع الآخر

ما إن اندلعت الانتفاضة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة حتّى اعتبر الفلسطينيُّون في إسرائيل أنفسهم جزءاً منها. وأعربوا عن تأثّرهم بها أكثر من أيّ أحداث أخرى منذ عام ١٩٦٧. فقد سادت في أوساطهم مشاعر الفخر والاعتزاز بجرأة إخوانهم في الأراضي المحتلّة، ومشاعر الغضب والحزن تجاه القتلى والجرحى، ومشاعر الخوف ـ في بداية الفعل الانتفاضي ـ من وصول النّقمة الإسرائيليّة إليهم بكافّة الأشكال.

وقد ترجموا هذه المشاعر والمواقف بشكل ملموس من خلال المشاركة الفعليّة في الأحداث، فمارسوا أنشطة عنيفة ضدّ الآخر، وقام الشبّان بإلقاء الحجارة والزّجاجات الحارقة على السيّارات الإسرائيليّة، وساهموا في عمليّات إحراق المزروعات والحقول ورفعوا الأعلام الفلسطينية، وسجّلوا على الجدران شعارات مؤيّدة لحقوق الشّعب الفلسطيني.

إنّ السمة الأبرز لشكل هذه المشاركة تتمحور حول طابعها المدني الجماهيري

اللّاعنفي، إذ قام الفلسطينيون بإرسال أدوية ومواد غذائيّة وغيرها من أشكال الدّعم التّضامني المعيشي، وشكّلوا اللجان الشّعبية من أجل تحقيق ذلك ومتابعته. كما نظّموا حملات إعلاميّة واسعة لإظهار معاناة إخوانهم، فاشتركوا في كثير من النّدوات والمحاضرات والمسيرات التي تؤيّد الانتفاضة وتفضح الممارسات الإسرائيليّة، وشهدت ساحتهم أنشطة ثقافية مختلفة شارك فيها عدد كبير من المتخصّصين والأكاديميّين والأدباء والمثقّفين.

ومع ذلك يدور في أوساطهم جدل حادّ حول كونهم متضامنين مع الانتفاضة أم مشاركين فيها؟ «لقد بدأ «عرب إسرائيل» يشعرون بأنّ الانتفاضة قد فتحت أمامهم آفاق مناورة بين طموحاتهم كفلسطينيّين قوميّين وبين حساسية القانون الإسرائيلي فيما يتعلّق بشؤون أمن الدّولة»(١).

لقد جسّمت الانتفاضة بهذا الوضوح والشّمول مجمل الصّيغ النّظرية التي حاولت إبراز دور الفلسطينيّين وأهميّته في المجتمع الآخر، كما أنّها نبّهت من جديد إلى خصوصيّات وضعهم وواقعهم وحجم فاعليّتهم في هذا المجتمع وسيحاول هذا المحور متابعة أهمّ هذه التّفاعلات كما اتّضحت في دوائر ومجالات حياتهم.

ولا بدّ قبل ذلك من التّنبيه إلى خطورة الحفرة التي وقعت فيها بعض الدّراسات التي اهتمّت بواقعهم، إذ صوّرت الفلسطينيّين في مجتمع الآخر كجهاز استقبال حسّاس تفاعل بشكل ميكانيكي وبردود فعل مختلفة مع المتغيّرات التي أحدثتها الانتفاضة متجاهلة علاقة التّفاعل المتبادلة التي تلخّص دورهم الهامّ في إنشاء وتفعيل وتطوير جوانب هامّة من التّراكمات التي أدّت إلى وجود الانتفاضة. وهذا يتطلّب بذل المزيد من الجهود البحثيّة لتناول هذا البعد في حياتهم.

وعلى مدى أكثر من أربعين عاماً «مرّ العرب بمسار عميق من التكيّف مع المجتمع الإسرائيلي، بما في ذلك «ثنائيّة اللّغة» وتبنّي أنماط ثقافيّة غريبة إلى جانب الثّقافة العربيّة الفريدة. وبالتّوازي مع (إضفاء الطّابع الإسرائيلي) تعزّز العنصر الوطني الفلسطيني الذي تمثّل في بلورة المفهوم القائل بأنّ العرب في إسرائيل هم جزء

(١) شيف ويعاري، المصدر السابق، ص ١٨٥.

لا يتجزّأ من الشّعب الفلسطيني، يؤيّدون حقّه في تقرير المصير، بما في ذلك إقامة دولة مستقلّة إلى جوار دولة إسرائيل»[1].

وتتلخّص أهمّ تأثيرات الانتفاضة في الوسط الفلسطيني في مستويين، هما: الهويّة، والجانب الاجتماعي.

٤ ـ ١ ـ تناقض الهويّة والمواطنة

لقد تركّزت تأثيرات الانتفاضة في مجال «الهويّة» أكثر من غيره من المجالات، وهو الأمر الذي برز من خلال عنصرين هامّين هما:

العنصر الأوّل: «تتعدّد التسميات التي تطلق على فلسطينيّي المناطق المحتلّة عام ١٩٤٨، فهم إسرائيليون (حسب جوازات سفرهم) وهم «عرب إسرائيل» (حسب نظرة اليهود إليهم)، وهم الفلسطينيُّون العرب في إسرائيل (حسب نظرتهم لأنفسهم) وهم الفلسطينيون العرب تحت الاحتلال الإسرائيلي (حسب نظرة الفلسطينيّين في الخارج إليهم) وهم عملياً كلّ هذه التسميات»[2]. ويستشهد نديم روحانا «بالنّتائج التجريبيّة لمسح أجري عام ١٩٨٢ بهذا الخصوص إذ يؤكّد أنّ «عرب إسرائيل» يحسّون سيكولوجياً بأنّهم ينتمون إلى الشّعب الفلسطيني أكثر من انتمائهم إلى إسرائيل. فقد «اختار (٦٨٪) من العيّنة التي استثنت (الدروز والبدو) مصطلح «عربي فلسطيني» أو «فلسطيني» لوصف هويّتهم الجماعية، واختار (٦,١٪) مصطلح فلسطيني إسرائيلي، و(١٨,٢٪) مصطلح «عربي إسرائيلي»، و(٠,٥٪) فقط مصطلح إسرائيلي، و٦,٩٪ فقط مصطلح «عربي». ومن الممكن أن تكون نسبة الذين استخدموا كلمة «فلسطيني» في وصف هويّتهم الجماعية قد زادت في أواخر الثمانينات»[3].

وبالرّغم من عدم تمكّن الباحث من الاطّلاع على نتائج أبحاث ميدانيّة مشابهة ـ إن وُجدت ـ تعالج هذه القضيّة بتفاعلاتها مع الانتفاضة، إلاّ أنّ توقّعات روحانا التي جاءت قبل وجود الانتفاضة تؤشّر إلى احتماليّة ازدياد نموّ «الفلسطنة» في هويّتهم.

---

(١) ماجد الحاج، «ماذا فعلت بنا الانتفاضة»، الملف، المجلّد الخامس، عدد ٥٧/٩، ١٩٨٨، ص ٨٣٤ ـ ٨٣٥، نقلاً عن «دافار»، ١٩٨٨/٢/٦.

(٢) أحمد شاهين، «الفلسطينيون في إسرائيل: الإمكانيات والممكن»، الملف، المجلّد السّابع، عدد ٧٤/٢، ١٩٩٠، ص ٩٩.

(٣) نديم روحانا، المصدر السّابق، ص ٦٩.

وحسب روحانا فقد اكتملت فلسطنة الهويّة الجماعيّة للعرب بحلول أوائل الثمانيات. وأمّا الوزير الإسرائيلي «يهودا أولمرت» الذي شغل منصب الوزير المسؤول عن الشؤون العربيّة فقد صرّح بأنّ «عنف الشّارع العربي هو تعبير عن اكتناز أخذ في التّراكم لأساليب الانتفاضة الجوابيّة بين بعض أوساط الجمهور العربي في إسرائيل... ويرى غلبواع بأنّ انتفاضة العرب في إسرائيل قريبة جدّاً، ويرجع ذلك «لشعور العرب بأنّهم واقعون بين المطرقة والسندان، فهم من جهة، على هامش أحداث انتفاضة أبناء شعبهم الفلسطينيّين، ولا يفعلون ما فيه الكفاية من أجل مساعدتهم بصورة مثابرة، وهم من جهة أخرى على هامش المجتمع الإسرائيلي اليهودي الذي يتنكّر لهم ويصعّد من عدائه حيالهم... بينما يقول «طواليدانو»: «صحيح أنّه لن تكون هناك انتفاضة على نمط ما هو حاصل في «المناطق»، ولكنّه بالتّأكيد وضع مغاير، ستتواصل فيه عمليّة فلسطنة العرب في إسرائيل، حتّى يتغلّب الشّعور الفلسطيني على الشّعور الإسرائيلي في وسطهم»[1].

لقد حافظ الفلسطينيُّون على هويّتهم الفلسطينيّة والعربيّة، وتصاعد التّناقض بالتدريج بين هذه الهويّة وبين تماثلهم مع دولة إسرائيل باعتبارها أمراً قائماً. وممّا لا شكّ فيه أنّ فعل الانتفاضة قد وسّع الهوّة بين طرفيْ هذه الثّنائيّة التي يعيشونها. «وفي السّنوات الأخيرة ظهرت في صفوف الأقليّة العربيّة زعامة قويّة جديدة، مثقّفة وشابّة، برز معظم رجالها في بداية طريقهم على الصعيد الوظيفي البلدي في أماكن سكناهم، ثمّ تلتها طبقة مثقّفين جديدة تعدّ حوالي (١٠,٠٠٠) أكاديمي أنهوا دراستهم في الجامعات الإسرائيلية، وآخرين درسوا في دول الكتلة الاشتراكية. وهذه الطّبقة... لديها وعي سياسيّ قويّ، ولم يعودوا عرباً إسرائيليّين «إنّما أصبحوا «فلسطينيّين إسرائيليّين» وهم يؤيّدون الانتفاضة، ويعيشون هذه التّجربة المعقّدة المتمثّلة «بحرب شعبهم ضدّ دولتهم. وفي الوقت نفسه يحاول الجيل الجديد تحسين مكانته في المجتمع الإسرائيلي، وزيادة نفوذه من أجل المساعدة على تحرير إخوانه من نير الاحتلال»[2].

أصبح الفلسطينيُّون يركّزون على هويّتهم الفلسطينيّة باعتبارها القوّة الأساسيّة المانحة للمشروعيّة، ويضعونها في رأس سلّم تعريفاتهم الذّاتية، كقضية هامّة في

(١) الملف، عدد ٥/٧٧، ١٩٩٠، ص ٤٢٣ - ٤٢٨، نقلاً عن «يديعوت أحرونوت»، ١٩٩٠/٥/٢٢.
(٢) شيف ويعاري، المصدر السّابق، ص ١٨٦.

حياتهم ووعيهم، ولاسيّما في مجال التّنافس بين القوائم الانتخابية العاملة في الوسط العربي. وبالرّغم من إيمان كثير منهم بإمكانيّة الاندماج في حياة الدّولة، إلّا أنّ واقعهم لايزال يشهد بلورات معيّنة لظواهر لا تعزّز هذه المقولة وباتّجاه تشكّلهم كجماعة ضغط ونفوذ سياسي قويّ وديمقراطي في إطار الدّولة. ومن أهمّ هذه المظاهر:

أ ـ تراجع الفلسطينيون عن فرضيّة التأثير من داخل الأحزاب الصهيونيّة بحيث صوّت حوالي ثلثي النّاخبين العرب لصالح قوائم غير صهيونيّة في انتخابات عام ١٩٨٨ وفقاً لمصادر شيف ويعاري. كما انسحب عضو الكنيست «عبد الوهاب دراوشة» من حزب العمل، من أجل إقامة حزب عربيّ مستقلّ يدعى «بالحزب العربي الدّيمقراطي» ويحاول بناء التّوازن بين هويّته الفلسطينيّة والاندماج في النظام الإسرائيلي. «إنّ نتائج الانتخابات في الوسط العربي تشير إلى أنّ جيل الشّباب قد صوّت انطلاقاً من اعتبارات وطنيّة إيديولوجيّة، وحصل الحزب العربي على خمسة وعشرين ألف صوت، كما صوّت البدو للأحزاب الصهيونيّة بنسبة ٤٥,٥٪ بالمقارنة مع (٩٠٪) في انتخابات الكنيست الحادي عشر سنة ١٩٨٤»[1] . ومن جهة أخرى، يقود الفلسطينيُّون حالياً لجنتين عربيّتين قطريّتين هما «لجنة رؤساء المجالس المحليّة العربيّة» التي شكّلت عام ١٩٧٤ كردّ فعل على مواقف الحكومة الإسرائيلية تجاههم، و«لجنة الدفاع عن الأراضي» التي شكّلت عام ١٩٧٥. ويلتفّ حول هاتين اللجنتين كثير من اللجان الأخرى، وكثير من الأنشطة التي تغذّي توجّه الانفصال في ثنائيّة واقعهم.

ب ـ «تنازل القائمة التقدميّة للسلام» التي يرأسها محمد ميعاري «عن قسمها اليهودي، وهناك عمليّة مشابهة يمرّ في خضمّها الحزب الشيوعي الإسرائيلي»[2].

ج ـ ازدياد واتّساع نفوذ الحركات الأصوليّة الإسلاميّة في الوسط الفلسطيني كتعبير عن النّقيض الثقافي والإيديولوجي لما هو قائم في مجتمع الآخر، أو هي محاولة إسلاميّة لموازنة عمليّة اكتشاف الذّات عند اليهود حسب المدهون. وتنتشر هذه الجماعات الأصوليّة في أوساط السكّان في منطقة «المثلّث» وتحظى بدعم بارز من قبل

---

(١) مصطفى الحسيني، تقرير الملفّ، المجلّد الخامس، عدد ٥٦/٨، ١٩٨٨، ص ٧٠٧ ـ ٧٠٨، نقلاً عن «عل همشمار»، ١٩٨٨/١١/٦.

(٢) ميخائيل سيلع، الملف، المجلّد السّابع، عدد ٧٧/٥، ١٩٩٠، ص ٤٢٩.

بلديّات مدن فلسطينيّة في مناطق أخرى، وهي لا تشترك في الانتخابات العامّة ولا تدعو لمقاطعتها، وتقوم بدور الدّعاية من أجل الالتزام بتعاليم الإسلام ولها نشاطات اجتماعيّة مختلفة، وتتمتّع بعلاقات قويّة مع الحركة الإسلاميّة في مجتمع الانتفاضة.

وبدأت تبرز حالياً مواقف فلسطينيّة تنادي بأهميّة منح الفلسطينيّين في مجتمع الآخر الحكم الذّاتي أو «الأوتونوميا» كطريق تجمع بين الحاجة إلى الاندماج في الدّولة بصورة فعّالة والحاجة إلى الانفصال عنها.

لقد أصبحت هويّتهم الفلسطينيّة محوراً لسلوكهم السّياسي ونشاطهم الثّقافي وهويّتهم الجماعيّة القوميّة «ولا شكّ أنّ ثقتهم بأنفسهم يستمدّونها من الإحساس بالأمان الذي يمنحهم إيّاه وضعهم كمواطنين إسرائيليّين، إلى جانب مساواتهم الرسميّة أمام القانون»[1]، بينما يلاحظ «ليساك» أنّ نتائج الانتخابات لا تشير إلى وجود توجّه متطرّف أو فلسطنة لديهم ـ ويعتقد ـ أنّ من الواجب التمييز بين المؤشّرات الثّقافية والتطرّف السياسي... «إنّ تطرّف عرب إسرائيل بادٍ في الأدب وفي هويّتهم الأدبيّة»[2].

العنصر الثّاني: تتجلّى صيغة التّفاعل المباشر بين الانتفاضة والفلسطينيّين كما يلخّصها العنصر الأوّل لهويّتهم في مجال العنصر الثّاني المركّب لها كطرف أساسي في الثّنائية المتقابلة لواقع الهويّة. إذ استطاع الفلسطينيون توظيف ضغوطات الانتفاضة من أجل تدعيم موقفهم في المطالبة بالمساواة في المجتمع الإسرائيلي، الأمر الذي كشف مجدّداً عن سياسة العزل والفصل والتمييز التي تمارس ضدّهم، والتي تشمل مجالات حياتهم المختلفة سواء على صعيد العزل الجغرافي بين تجمّعاتهم أو في مجال الفصل في البرامج التدريسيّة المدرسيّة، والبرامج التربويّة، أو ما يمليه التمييز بين ما تمنحه المصادر الحكوميّة المسؤولة للوسط اليهودي على اختلاف أحزابه، وبين الفتات الذي ترميه لعشرات الآلاف من الإسرائيليّين لمجرّد ولادتهم من أمّهات عربيات، أو ما يلخّصه حرمانهم من المشاركة في اتّخاذ القرارات التي تتعلّق بمصيرهم، وغير ذلك.

---

(١) نديم روحانا، المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) موشيه ليساك، «الانتفاضة وانهيار نظرية الأمن الإسرائيلي»، ترجمة تقرير الأمن القومي الفلسطيني، تونس، نقلاً عن «داڤار»، ١٩٨٩/١١/٢٩.

«ويمكن رسم الوضع القائم حالياً في الوسط العربي ضمن البيانات التّالية: بطالة متفشّية تصل في «النّاصرة» إلى نسبة ٢٠ ـ ٢٥٪ من القوى العاملة، ٤٠٪ من الأكاديميّين العرب عاطلون عن العمل، وتفاقم أزمة السّكن. ومع ذلك تواصل السّلطات الحكومية هدم البيوت. ويوجد ما يقارب (٦٠) تجمّعاً سكنياً غير معترف بها رسمياً من قبل السّلطات. ويعاني الجمهور العربي من عناصر عنصرية ومعاملات إذلال من جانب قطاعات عديدة في المجتمع الإسرائيلي... والقائمة طويلة. كما أنّ موجات الهجرة اليهودية تصبّ الزيت على نار واقع العيش القاسي للعرب في إسرائيل»[١].

وتقوم الانتفاضة بهذا المعنى بفضح التّناقض الفاحش في المجتمع الآخر وسياسات دولته الرسميّة، من حيث أنّها تبغي أن تكون دولة لليهود، ودولة ديمقراطيّة في الوقت ذاته. وغالباً ما تلجأ الحكومة للتلويح بعصا المحاذير الأمنيّة من أجل تسويق مواقفها تجاه الفلسطينيّين، ومبادئها المشحونة بالتّناقضات، في وقت تعتبر فيه أنّ مسؤوليّاتها تشمل كلّ اليهود في العالم. يقول د. عزيز حيدر: إنّ «على إسرائيل أن تكفّ عن أن تكون دولة يهودية وأن تتحوّل إلى دولة ثنائيّة القوميّة يحظى مواطنوها العرب بحقوق متساوية...» بينما يبرز «يسرائيل لندرس» فهمه لهذه المساواة عن طريق تأييدها المشروط بتوفّر الجاهزيّة الفلسطينية لتحمّل الواجبات بما في ذلك الخدمة العسكرية، «وعندما لا يوافق العرب على ذلك ويتحدّثون عن «الأوتونوميا»... فإنّ حقّ الشعب اليهودي في دولة يهوديّة لا يقلّ عن حقّ الشعوب العربيّة في دول ذات طابع عربي واضح، وصفة عربيّة هي جزء من اسمها الرسمي، والهلال يرفرف على علمها... إنّ دولة إسرائيل لن تغيّر طابعها، ولن تكون فريسة للجنون لكي ترضي الأقليّة المقيمة فيها، فهي ستواصل كونها دولة يهوديّة صهيونيّة، ووطن اليهود في كلّ العالم، وذات علم أزرق ـ أبيض وفي مركزه نجمة داود»[٢]. وقد أدلى شارون برأيه في هذه الموضوعة فطالب بتجريد الفلسطينيّين في إسرائيل من الجنسيّة ـ وقال ـ «الفلسطينيُّون هم هم، فلا يغيّر في أمرهم نوع الهويّة التي يحملونها. لقد تمّ التّفريق بينهم بالصدفة، فمنهم الإسرائيليُّون، ومنهم الغزيّون والأردنيُّون واللّاجئون... وجميعهم أعداء»[٣].

---

(١) الملف، المجلّد السابع، عدد ٧٧/٥، المصدر السابق، ص ٤٣١.

(٢) الملف، المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(٣) إياد عبد الخالق، «تفويض بالقتل»، فلسطين الثورة، عدد ٨٢٠، ١١/١١/١٩٩٠، ص ١٦.

وقد صعّدت الانتفاضة أيضاً من توتّرات الإسرائيليّين النّابعة من الهاجس الديمغرافي المستمدّ من الايديولوجيا الصهيونيّة. «فتعتقد الصهيونية أنّ اليهود لم يعودوا أقلّ الشّعوب عدداً، بل أصبحوا أيضاً أكثر الشّعوب تناقصاً. فالصهيونيّة تحسب المستقبل بالأرقام، على ضوء زيادة عدد الفلسطينيّين ونقصان عدد الإسرائيليّين. . . إنّ البيانات تؤكّد أنّ السكّان الفلسطينيّين سيكونون في عام (٢٠٠٠) قد أوشكوا على الوصول إلى التّعادل السكّاني مع اليهود. وتبلغ نسبتهم سواء في إسرائيل نفسها أو في الضفّة وغزّة ما يقارب (٤٨٪) من السكّان اليهود»[1]. ويعتبر العنصر السكّاني أحد مصادر القوّة التي يعمل كلا الطّرفين على تعطيل فعاليّتها لدى الطّرف الآخر. وقد مثّلت سياسة إسرائيل في ممارسة التهجير ومصادرة الأراضي والاستيلاء على المياه وتكيّف الاستيطان توجّهاً عامّاً لضرب هذا المصدر.

وتشير التّقديرات إلى أنّ نسبة الفلسطينيّين في إسرائيل قد بلغت نحو (١٨٪) ويتركّزون في مناطق متعدّدة داخل المجتمع الإسرائيلي. «ففي مناطق الجليل حوالي (٦٠٪) منهم، وحوالي (٣٠٪) في المثلّث، و(١٠٪) في النّقب. وهناك مدن وقرى جميع سكّانها عرب تقريباً ويعيش فيها نحو ٧٠٪ من عرب ١٩٤٨ . . . وذلك مقابل اتّجاهات التآكل في الجانب الآخر التي تعود إلى تدنّي مستوى الإخصاب عند اليهود، والعزوف عن الزواج، وتزايد نسبة الزّواج المختلط، وهي اتّجاهات آخذة في التّصاعد. ويتوقّع أنّ يؤثّر هذا الضمور البشري في مستوى المجتمع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي»[2]، وهو الأمر الذي عبّر عنه «بيريس» بقوله: «إنّ الديمغرافيا أخطر علينا من الجغرافيا»، موضحاً المأزق العميق الذي يعاني منه مجتمع الآخر في كلا الاتجاهين: سواء احتفظت إسرائيل بالأراضي، بما يعنيه ذلك من تطوّر ونموّ ثنائيّة القوميّة بسبب حجوم السكّان وتجذّر الهويّة الفلسطينيّة للعرب، أو تخلّت عنها لأسباب سياسيّة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ بروز هذه الثّنائيّة والازدواجيّة المتمايزة في حياة الفلسطينيّين لا يعبّر عن اختياراتهم الذّاتية، وإنّما هي نتاج لواقع مفروض عليهم بالقوّة، وهو ما أكّدت عليه مجمل السياسات العزبية القديمة والحديثة وما وضّحه

(١) كامل الزهيري، «القنبلة السكّانيّة الفلسطينيّة»، صحيفة الشّروق، تونس، ١٩٩١/٤/٥.

(٢) محمد الأزهري، «النموذج الصهيوني لإدارة الصّراع السكاني»، شؤون فلسطينيّة، عدد ١٩٦، ١٩٨٩، ص ٣٧.

د. شريف كناعنة، المحاضر في جامعة بيرزيت، عبر تساؤله: هل إزاء هذه الانتفاضة نحن متضامنون فقط أم شركاء؟... أوّلاً: «أنا لم أصبح إسرائيليّاً باختياري أو بإرادتي. وثانياً: لا توجد دولة فلسطينيّة أختار بينها وبين بقائي في إسرائيل. وثالثاً: أنا فلسطيني ١٠٠٪ وقضيّتي لم تحلّ بعد»(١). ولا شكّ أنّ هذا الموقف يمثّل اتّجاهاً واسعاً في الوسط الفلسطيني في مجتمع الآخر، وتستمرّ التفاعلات مع هذه المواقف والمقولات في كافّة الاتّجاهات.

٤ ـ ٢ ـ المستوى الاجتماعي

ترافقت تأثيرات الانتفاضة هذه مع إحداث حالة تقارب ماديّة ومعنويّة، ثقافيّة واجتماعيّة، بين الفلسطينيّين على جانبي الخطّ الفاصل بينهما. إذ اتّسعت دوائر الاحتكاك اليومي والمباشر فيما بينهم، وتكثّف التّبادل التّجاري والاقتصادي وشهدت علاقاتهم الاجتماعيّة تطوّراً ملحوظاً، سواء في مستوى الزّيادات والتّبادل الثّقافي والنّشاط السّياسي أو في مستوى المصاهرة.

وقد عزّزت الانتفاضة مجمل العمليّة التفاعليّة في وسطهم الاجتماعي باتّجاهات غير تقليديّة، وقدّمت لهم مجدّداً أساساً سياسيّاً لتجمّعاتهم وتنظيماتهم وحركتهم وذلك على حساب أسس الولاء التّقليدية المعروفة، التي لاتزال تشهد عمليات تآكل مستمرّة. ولعلّ الفجوة الموجودة بين الشّباب والزّعماء المحليّين، تدلّل على عمليات الحراك الاجتماعيّة التي تحدث في واقعهم.

وتكاد تنعدم الدّراسات التي تبحث في مدى تأثير الانتفاضة على السّلوك الحياتي اليومي للفلسطينيّين، ما عدا بعض المؤشّرات التي تتوزّع هنا وهناك. وتقول السيّدة «امتياز الخالدي» رئيسة مركز ««يافا» للأبحاث، إنّ الانتفاضة قد أحدثت تغيّرات كبيرة في حياة الفلسطينيين، ولكنّها لم تحدث تغيير مسارها كاملاً. وتفرّق الخالدي بين السّلوك الفلسطيني في العام الأول من الانتفاضة، إذ ساده الخوف على الذّات، وبين السّنوات اللاحقة، إذ اتّضحت الأمور وتبلور الموقف. ولم يختلف شكل الأعراس عامّة مثلاً عمّا هو متّبع في الوسط الفلسطيني، ولم يتمّ تخفيض المهور كما حدث في الانتفاضة. ففي قرية طمرة مثلاً، لايزال العرس الفلسطيني يحظى بنفس المراسم

---

(١) أحمد شاهين، المصدر السابق، ص ١٠١.

التقليديّة والقديمة، وتبلغ تكلفة حفلة الزّفاف وحدها ما يقارب (١٢,٠٠٠) دولار، وهو نفس الوضع الذي يمكن ملاحظته بالنّسبة لاحتفالات الأعياد والمناسبات الاجتماعيّة الأخرى. وتدلّل الخالدي على ذلك بقولها: «لم يؤدّ فوز الاتجاه الإسلامي بالمجلس المحلّي في أمّ الفحم، بالرّغم من علاقته القويّة بـ«حماس»، إلى تطبيق نشاطات وتوجّهات «حماس» وسلوكياتها كما هي في الضفّة وغزّة».

وتبرز الخالدي ازدواجية أخرى تحكم سلوك الفتاة والمرأة الفلسطينيّة، فهي إذ تحظى بحريّة كبيرة خارج المنزل، وفي المدارس والجامعات المختلطة، وتمارس حريّتها في اختيار شكل اللّباس الذي يعجبها، لكنّها تخضع في نفس الوقت إلى الطّابع المحافظ لأسرتها وفي داخل منزلها، فلا تظهر أمام زميلها في المدرسة إذا قام هذا الأخير بزيارة أخيها أو أحد أقربائها، بل يتمّ غالباً فصل الرّجال عن النّساء في مثل هذه المناسبات، باستثناء الأقرباء منهم. وفي النّهاية تلخّص الخالدي وضع هذه الثنائيّة في المجال المجتمعي العام وتؤكّد «أنّ مجتمع الفلسطينيّين في إسرائيل هو مجتمع محافظ وحديث وعصري في نفس الوقت»[1].

ويمثّل وجود الفلسطينيّين في مجتمع الآخر بُعداً جوهرياً في بروز هذه الثّنائيّة، فقد أكسبهم ذلك معرفة وثيقة يومية بهذا المجتمع، وما لبث مع الوقت «أن نمت لديهم تطلّعات مماثلة وموازية لتطلّعات المواطنين اليهود... أضف إلى ذلك أنّ هذه الأقليّة التي مرّت في مسار الفلسطنة، مرّت أيضاً في مسار اكتساب الطّابع الإسرائيلي. فقد باتت من خلال ثنائيّة اللغة والثّقافة ترى مصيرها مرتبطاً إلى حدّ حاسم بما يجري في إسرائيل، لا في الدّول العربيّة المجاورة، وأخذت تسلك خارج محيط بيوتها مسلك المحيط اليهودي... وكان معنى اندماج عرب إسرائيل في عمليّة العصرنة الماديّة والتعليميّة والثقافيّة، أنّهم باتوا يشبهون أكثر فأكثر العالم اليهودي المحيط بهم»[2]. وفي متابعته لهذه الظّواهر، يخلص الكاتب إلى النتيجة التالية... «لكن الإنجازات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي حقّقها عرب إسرائيل... لم تقلّص مصادر المرارة بل عزّزتها، وذلك لأنّ راديكاليّتهم المتزايدة نشأت بسبب هذه الإنجازات لا على الرّغم منها... إنّ هذا القطاع العربي لايزال يسعى للتعبير عن نفسه، ويبحث عن رموز

(١) امتياز الخالدي، في مقابلة أجراها الباحث معها، جنيف، ١٩٩١/٤/٧.

(٢) راضي سلهان، «المنسيُّون عرب فلسطين ـ ١٩٤٨، مرحلة النهوض من الصدمة»، مجلّة الدراسات الفلسطينيّة، تصدر عن مؤسسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت، العدد ٢/ربيع/١٩٩٠، ص ١٣٨.

هويّته وآفاق نشاطه، ويطمح إلى التّعبير عن هويّة جماعيّة لا إلى مجرّد التقدّم الفـردي. فقد نشأ فيه جيل جديد من الشّباب المثّقف الذي راح يتساءل ويشكّك في الفـرضيّات التي حدّدت شكل العلاقات بينه وبين الدّولة الإسرائيلية... وأصبح الـوعي القومي بـالنّسبة إليـه أهمّ من المواطنيّـة الإسرائيلية، فهـذا الجيل تحـديداً «المثقّف» والحضري والأقـرب إلى اليهود في طـريقة تفكـيره، هو الأكـثر تعـرّضـاً للتـأثّـر بـالأطـر القـوميّـة الفلسطينية»[(1)].

٥ ـ الأنا والآخر: فرضيّات مفتوحة

تتبـاين رؤى البـاحثـين والمهتمـين بمـوضـوع العـلاقـة بـين المجتمعـين، وتعـدّد تصـوّراتهم لطبيعـة هذه العـلاقة، ومـا تنطوي عليـه من جديّـة في التأثّـر المتبادل، أو هامشيّة في مجالات الاحتكاك اليوميّة بـين الطرفـين، وما تتضمّنـه من عوامـل انفصال وانفكـاك، أو عوامـل تداخـل وتبعيّة. وتتمحـور اتّجاهـات الباحثـين الـذين حـاولـوا الاقتراب من هذا المحـور السّاخن حـول مضمون الـدّلالات التي يلخّصها ويؤشّر لهـا شكل الفعل الانتفـاضي نفسه. وبـطريقة أوّليّـة تتوزّع هـذه الاتّجاهـات على إطـارين واسعين يشملان كثيراً من العناصر المتداخلة والرؤى المتنـاقضة من كـلا المجتمعين، وهما:

الأوّل: ويـرى بأنّ العـلاقة النّـاشئة عن الانتفـاضة هي صيغـة نفي جماهـيري مـطلق لوجـود الآخر المحتـلّ، وتندرج في سيـاق الصّراع التّناحـري بين المجتمعـين، الذي لا يحتمل تعايشاً تعاقديّاً بينهما. ويعبّر توظيف الانتفاضة لأقدم تكنولوجيا عـرفها الإنسان، وهي الحجر، عن ممارسة الجمهور الفلسطيني لما هو ممكن للتـأكيد عـلى هذه المقـولة. كـما تدلّـل الجـرأة التي تغلّف عمليـة إلقـاء الحجـر عـلى تـأصّـل الانفصـال والاستقلالية في الوعي الفلسطيني العام.

ويحـدث هذا التـوجّه تمـاثلاً فكـريّاً بـين البعد العنيف لـظاهرة الحجـر والشّكل العنيف لأي سلاح آخر. وتغدو الانتفاضة في هذه الحالة تعبيراً عنيفاً عن لعبة الأفكار التي يسودها الشّك في كلّ ما يصدر عن الطرف الآخر والتي تتّخذ من الأفكار المسبقـة منطلقاً لحوارها العنفي. ويعتبر الإسرائيليُّون أنّ المجتمع الإسرائيلي «يشهد منذ بـداية الانتفاضة مسيرة من التطرّف في أعقاب «اطلاعه» على «العنف في المناطق». أمّا فكـرة

---

(١) راضي سلمان، المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

الفصل بين المجتمعين العربي واليهودي فمقبولة اليوم أكثر ممّا كانت عليه في الماضي، كما لا يخشى النّاس التحدّث عنه علانية. . . لقد أراد الفلسطينيون نقل رسالة تعايش إلى المجتمع الإسرائيلي، لكن الرسالة التي نقلت كانت رسالة من العنف»[1].

«إنّ الشعب المستعمر لم يسمع يوماً بهذه الشخصيّة الإنسانيّة الخيالية، وما رآه على أرضه بأمّ عينه هو أنّه يعتقل لغير ذنب جناه، وأنّه يضرب وأنّه يجوع. إنه لم يرَ في يوم من الأيّام أستاذاً من أساتذة الأخلاق ـ الإسرائيليّين ـ ولا رجلاً من رجال الدّين ـ اليهود ـ يأتي ليتلقّى عنه اللّطمات، أو ليعطيه قسماً من خبزه. الأخلاقيّة عند المستعمَر هي أن يتخلّص من غطرسة المستعمِر»[2].

الثّاني: ويرى الانتفاضة من خلال طابعها اللّاعنفي المميّز لها. ويفهمها كاستجابة إراديّة غير عنيفة لطبيعة الآخر العنيفة والقسريّة التي حملتها ركائزه إلى بيوت النّاس وأدمغتهم. فهي استجابة إنسانيّة لفعل غير إنساني.

إنّ «الانتفاضة هي نضال فلسطيني ملقى على كاهل الفلسطينيّين في «المناطق»، بهدف التّحرّر من الاحتلال الإسرائيلي. . . وهي شكل من أشكال النّضال غير العنيف نسبياً، يحلّ محلّ «النّضال المسلّح» التقليدي، الذي ليس إلّا خليطاً بين ما هو أشبه بنضال عسكري، وبين «إرهاب»، وهي جزء لا ينفصم من المسار السياسي على غرار مبادرة رابين، أو شامير أو بيكر. . . إنّ الانتفاضة خليط عجيب من مواصلة النّضال السّياسي الوطني للفلسطينيّين، وممّا هو أشبه بوقف نيران الإرهاب»[3].

ويحاول هذا الإطار أن يحدث انسجاماً معيّناً بين طبيعة الانتفاضة وبين المبدأ الأساسي الذي حكم نظرية اللّاعنف الغانديّة، وبينما يفهم وجود سمة العنف في الانتفاضة كتعبير عن منطق عقيدة التحرير التبريريّة، فإنّه يرى أنّها قد جسّدت بطريقتها وعلى طريقتها حتميّاتها الأخلاقيّة التي تدعو لاستنباط وسائل سلميّة بغية تحقيق السلام. يقول «دوريت جيفن»: «إنّ المقصود بالانتفاضة هو مواطنين مدنيّين لا أكثر ولا أقلّ، ويوجد فيها على الهوامش المتطرّفة بعض القنابل اليدوية والبنادق التي جمعت بطرق غير قانونية، ولكنّ السلاح الأساسي الذي يمكن أن تحصل عليه ليس

---

(١) ليفي يورام، ترجمة تقرير الأمن القومي الفلسطيني، تونس، نقلاً عن «دافار» ١٩٨٩/١١/٢٩.
(٢) فرانتز فانون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.
(٣) الملف، عدد ٧٧/٥، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤٥.

أكثر من السكاكين والزّجاجات الحارقة. . . ومع ذلك لم نسمع بأنّ المجلس الوزاري حاول إخماد الانتفاضة بالطّرق السّياسيّة، لا بكلمات من أجل إسقاط الواجب، وإنّما بالأفكار والأفعال الجريئة التي ترى من خلال السكّين والزّجاجات الحارقة، ومن خلال قطع القماش «ذات الألوان الحمراء والخضراء والبيضاء والسوداء التي تعلّق على الهوائيّات وأعمدة الكهرباء في المناطق» أفكاراً وأفعالاً ليست مقتصرة على إيديولوجيّات ولّى عهدها وغير ملائمة للواقع المتغيّر، وإنّما يوجد فيها بحث حقيقي عن مخرج سلام ومصالحة»[١].

ومن أجل توضيح الخلفية النّظرية لهذا الاتّجاه نورد هنا الموقف الغاندي من القتل الدموي، إذ يقول: «لست أعتقد أنّ قتل الانجليز ولو عن بكرة أبيهم، يمكن أن يعود بأقلّ منفعة، فسيظلّ ملايين الهنود في نفس حالة الفقر التي هم عليها الآن. . . إنّ المسؤوليّة مسؤوليّتنا قبل أن تكون مسؤولية الانجليز. . . إنّ الانجليز سيعجزون عن ارتكاب الشرّ إن كنّا لا نفعل إلّا الخير، وهذا هو سبب إصراري الدّائم على الإصلاح من داخل أنفسنا. . . إنّ التّاريخ يعلّمنا أن أولئك الذين استعملوا القوّة الوحشيّة في طرد الطّامعين الشّرهين من بلادهم، مدفوعين بإخلاصهم ولا شكّ، قد أصبحوا فريسة لمرض أولئك الذين قد نعتبرهم عائقاً في سبيل تقدّم البلاد. . . الأمر الذي يدفعهم لطلب معونة الأجنبي لردّ العدوان»[٢].

وفي وصفه لحالة هذه العلاقة، كتب ربعي المدهون تحت عنوان «تعايش عدائي قابل للكسر»: «تستمرّ حالة من «التّعايش المشترك» يتابع خلالها المواطنون معركتهم التي بدأوها في نهاية عام ١٩٨٧ بالوسائل وأشكال النّضال المختلفة. . . دون أن يتمكّنوا بفعل عوامل عدّة من كسر جدارالتّعايش وفرض التّراجع على الاحتلال. . . بينما تستمرّ محاولات يائسة من جانب سلطات الاحتلال الإسرائيلي لكسر الجدار نفسه والتغلّب على الانتفاضة ووضع حدّ لها. . . وتعتقد سلطات الاحتلال أنّها استطاعت فرض حالة من التّعايش المقبول من جانبها مع الفلسطينيّين»[٣].

وفي المحصلة تبرز في مجتمع الانتفاضة إرادتان: إرادة تحطيم الاحتلال بكافّة الوسائل والأشكال المتاحة، وإرادة التّفاهم معه بالحسنى، وهما تعيشان في صراع غير

(١) القدس العربي، ١٩٩١/٤/٣، نقلاً عن «عل همشمار»، ١٩٩١/٤/٢.
(٢) كريشنا كريبالان، كلّ الناس إخوة، دار الكاتب العربي، بدون ذكر اسم البلد، ١٩٦٩، ص ١٧١.
(٣) ربعي المدهون، «تعايش عدائي قابل للكسر» مجلّة الأفق، العدد ٣٠٧، ١٩٩٠، ص ٢٠.

مكشوف، وتنعكسان بشكل تباين فكري وسياسي غير معلن، وأحياناً يتركّز النّقد على الأسلوب بطريقة ذرائعيّة تسقط ما في التّفكير من مقولات جديّة حول المصلحة على جوانب ذات صلة بالأسلوب وطبيعة العمل.

وفي الوقت ذاته، وأمام هذه التّفاعلات ووسط هذا النّشاط المتنوّع، تبرز إسرائيل «كدولة غيتو» وتعزّز كلّ عوامل الانفصال والتّداخل التي تحقّق مصلحتها، وتبدو في كلّ الأحيان كالنّصب التذكاري المصنوع من حجر البازلت، الذي لا يسمع ولا يرى هذه الأبعاد المتمثّلة في الفعل الشعبي الفلسطيني، والذي يزداد تقوقعه وتحوصله كلّما احتدم الحوار واقتربت المضامين العمليّة للفعل من السّطح المرئي.

الفصل السابع

إعلام مجتمع الانتفاضة

إعلام مجتمع الانتفاضة

قد يتساءل الباحث عن الكيفيّة التي ينسّق بها مجتمع الانتفاضة حركة هذا العدد الكبير من المتقابلات والمتداخلات والمتصارعات، ويحافظ بواسطتها على التّماسك العامّ في وعيه الجماعي الذي يحمل المضامين والدّلالات الفكرية، ومواقف الاتّجاهات السّياسيّة لمواطنيه كفاعل جماعي انتفاضي. وبكلمة أخرى، ما هي الوسائل والوسائط التي يتدخّل بها المجتمع في وعيه الذّاتي من أجل إحداث حالة تصالح مجتمعيّة تنسجم مع الأبعاد العامّة لفعاليّاته، ولتحقيق أفضل توحّد بين أجزائه أمام الآخر والمحيط؟ ولاسيّما أنّه يتعرّض لهذا الحجم من الضغوطات والتوتّرات الخارجية والدّاخليّة، ويعاني من العزلة المفروضة عليه، ومن الاعتزال الذّاتي النّاشئ عن تدخّلاتها المبرمجة في صياغة العلاقة بين ثنائيّات التناقض التي سبق ذكرها.

ويندرج الاهتمام في هذا الفصل في إطار واسع يشمل كافّة أشكال التعبير الفنية والثّقافية التي يعرف بها المجتمع ذاته سواء لذاته أو للآخرين. وسيتمّ التركيز هنا على أهمّ الأشكال والمجالات التي يكثّف بها مجتمع الانتفاضة مجمل أفعاله ومواقفه واتّجاهاته، ويعكس بها صفته التعبيريّة وفقاً لخصوصيّته وظروفه، ويترجم بها عموميّته الشّعبية عن طريق الكلمة السياسيّة الأكثر انتشاراً والأسرع هضماً وتفاعلاً، والأكثر تلخيصاً لعلاقة المجتمع بالآخر.

وينبع هذا الاهتمام بموضوع «إعلام مجتمع الانتفاضة» دون غيره من أشكال التّعبير الأخرى من افتراض أنّه قد لعب ولايزال دوراً حيويّاً في توجيه الوعي الجماعي للفلسطينيّين، وتزويده بالكلمة السّياسيّة المعبّرة والموقف الوطني العامّ، والرّؤية العامّة للآخر مثل الأدب والغناء والمسرح، وأشكال الفلكلور الشّعبي القديمة والحديثة. وقد

أبرزت الانتفاضة أكثر من غيرها فاعلية وسائل الإعلام المحليّة في ضبط حركة الفضاء السّياسي والثّقافي المحيط بالحجر، وفي الإعلان عن دلالته الإنسانيّة ومضمونه الفكريّ والنظريّ في كافّة المحافل والأوساط. فإذا كان الحجر وفعله تعبيراً عن أداء ماديّ ملموس للفكرة، فإنّ إعلام المجتمع قد أعاد إنتاج هذا الأداء بواسطة الكلمة المعبّرة سياسيّاً عن حالة انتفاض هذه الفكرة، كما أحدث تجديداً وتطويراً على كثير من الصّيغ المجتمعيّة المحيط بالحجر نحو مزيد من الفاعليّة واللحمة والتّرشيد في السّلوك الفردي والجماعي. ويورد عضو الكنيست الإسرائيلي «عوزي لنداو» ما قاله كيسنجر للإسرائيليين في بداية الانتفاضة من أنّه «يتوجّب على إسرائيل أن تمنع وسائل الإعلام من دخول المناطق التي تحدث فيها اضطرابات، وأن تقمع الاضطرابات ببشاعة وصرامة في الحال، وبعيداً عن الكاميرا، وأن تتحمّل الانتقادات القصيرة بسبب ذلك التصرّف»(1).

ويشهد مجال الإعلام في مجتمع الانتفاضة تنوّعاً محدوداً، وإبداعاً واضحاً، وتختلف وسائله وتتفاوت فيما بينها من حيث الشّكل وأسلوب العمل والأداء، والأدوار والفاعليّة والانتشار الجماهيري. وذلك بحكم الوظيفة التي يؤدّيها كلّ منها في المجتمع وعلاقتها بالآخر. وهو ما سنوضحه من خلال المحاور الرّئيسية التّالية التي تبرز أهمّ أشكال ووسائل الإعلام في مجتمع الانتفاضة.

١ ـ الصحافة الفلسطينيّة

وهي المحور الرّئيسي في مجال الإعلام الفلسطيني في المجتمع، وتكاد أن تغطّي لأهميّتها وبروزها هذا المجال كلّه، وتختزل مفهومه في إطارها. فهي الأكثر عراقة في المجتمع، وتعتمد أسلوب العمل المؤسّساتي المركزي، ولاسيّما في واقع لا توجد فيه سلطة محلية تشرف على وسائل مألوفة مثل التلفزيون والرّاديو وغيرها من أجل التّوعية والضّبط والتّوجيه. وممّا لا شكّ فيه أنّ الصحف والمجلاّت الفلسطينيّة الصّادرة في الضفّة وغزّة تشكّل مرجعاً أساسياً لكلّ من يشرع في تحليل ودراسة مجتمع الانتفاضة. فهي ميدان من نوع آخر تتجسّد فيه أبعاد الصّراع الدّائر على الأرض، وتعتبر أداة في

---

(١) عوزي ليندا‌و، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

قيادة الرّأي العام وتشكيله من أجل خدمة أهداف كبيرة. . . . «وتقوم بدور إبراز الشخصية الفلسطينيّة الوطنيّة التي تتبدّى أوّل مكنوناتها في الثّقافة الوطنيّة من أدب وفنّ وموسيقى وبحوث تراثيّة، وغير ذلك من أنشطة تقابل وتوازي محاولات إسرائيل لطمس مزايا الفلسطينيّين كمجتمع منفصل ومستقلّ عن تجمّعها الاستيطاني. وإلى جانب فضحها لسياسة الاحتلال وممارساته وتقوية الرّوح الفلسطينية المتصدّية له. . . فهي تجسّد عملية التزام بالقضية الوطنيّة»[1]. وبالتّالي فإنّ الصّحافيّين الملتزمين بقضايا المجتمع ومصالحه الملحّة والحيويّة يلعبون دوراً أساسياً في بناء المجتمع وتشكّله «ويرسمون هياكل وتوصيفات الرّأي العام الذي هو بالضرورة الأساس الذي تقف على مساحته عناصر تكوين الجماعة»[2].

وحين يقترب الباحث من واقع هذا المرجع الهام، قد ينتابه شعور بالحيرة والارتباك لسبب إلاّ استفساره عن الدّلالات التي يؤشّر لها وجود هذه الصحف في مجتمع الانتفاضة. فهل يعبّر وجودها عن ليبراليّة احتلاليّة؟ أو عن استجابة تعايشيّة فلسطينيّة لشكل وجود الآخر؟ أمّ أنّها تعبّر عن تعامل ديمقراطي بين المجتمعين؟. وقد تتراجع هذه الحيرة عندما يلاحظ الباحث الغياب الكامل لمعظم حقائق وإفرازات يوميّات الانتفاضة، ولن يستغرق من الوقت كثيراً حتّى يكتشف الغياب التّام لمصطلح «الانتفاضة» نفسه. وقد ترتفع حدّة هذا الارتباك عندما يلاحظ أيضاً أنّ الصحافة الاسرائيلية فيها من حضور الانتفاضة وكثافة ودقّة المتابعة واستخدام المصطلح نفسه «الانتفاضة» وما يتفرّع عنه من تعابير إعلاميّة وسياسيّة، ما يغني عن كافّة الصّحف الفلسطينيّة التي تصدر في مجتمع الانتفاضة.

وعموماً لاتزال الصحافة الفلسطينيّة العلنيّة تخضع لسلطة الرّقيب الإسرائيلي المزوّد بعدد كبير من الأوامر العسكريّة التقييديّة لحرّية الفكر والتعبير[3]، وهي اللعبة

---

(١) أحمد عبد الله، واقع الصحافة الفلسطينيّة في الضفّة وغزّة (١٩٦٧ - ١٩٨٧)، دائرة الثّقافة في منظمة التحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٨٩، ص ٤٠ - ٤٤.

(٢) محمد سليمان، مصدر سبق ذكره، ص ١١.

(٣) ومن هذه الأوامر «الأمر العسكري رقم (٥٠) الذي يحظّر جلب أيّ صحيفة أو نشرها إلاّ بترخيص من الضّابط الذي يعيّنه قائد المنطقة لهذا الغرض. . . ويشمل تعريف «الصحيفة» جميع المنشورات التي تشتمل على أخبار أو معلومات أو روايات أو تعليقات أو مناقشات أو تحليل للأخبار أو أيّة مسألة أخرى تهمّ =

القـديمة المستمـرّة منذ عـام ١٩٦٧، وقد مـرّت بمراحـل مختلفـة أدّت في مسـارهـا إلى استقرار صيغة «القبول السلبي» الفلسطيني في التّعامل مع مقصّ الرقيب.

فقد جاء الآخر محاولاً ملء الفراغ الإعـلامي الذي شهـدته الضفّـة وغزّة قبيـل عام ١٩٦٧، عن طريق تكرار محاولاته المستمرّة لإنجاح بعض الصّحف النّاطقة باللّغة العربيّة وتقع في إطار توجّهاته وسياسـاته الـرّامية لتحقيق مـا يمكن تسميته «بـالاختراق الإعـلامي» لوعي الفلسـطينيّين وثقـافتهم، وهو الأمـر الذي طـرح على الفلسـطينيّين تحـديد رؤيتهم وأدواتهم الإعـلاميّة الممكنـة من أجـل التّعبيـر عن واقعهم ومعـانـاتهم وأهدافهم. «فمنذ أن صدرت الصحيفة العربية الفلسطينيّة الأولى، في الشّطر الشّرقي من مـدينة القـدس في ١٩٦٨/١١/١٩ تحت اسم «القدس» كـانت نـظريـة الهـامش الضيّق، قـد اخترقت «الحـاجز» الـوطني الفلسطيني، وأصبحت مسـألة التّعـامـل مـع القوانين وأوامر الرقابة العسكريّة الإسرائيليّـة خاضعـة لمزيـد من الحوارات الـوطنيّة في الأرض المحتلّة وخارجها في سياق الاستجابة للواقع الجديد، وإصدار صحف ومجلّات فلسطينيّة من خلال هذا الهامش الضيّق، أو رفض هذه الاستجـابة والامتنـاع الفوري عن تكرار «تجربة» صحيفة القدس، حرصاً على حماية المـواطنين الفلسـطينيّين أنفسهم من الانسيـاق التّدريجي وراء هـذه الاستجابـة، إذا تمّت، وإخضاعهم لعمليّـة تطبيـع ثقـافيـة، لا بـدّ من أن تنتهي بعـد فـترة قصـيرة، بحلقـات مـتراصّـة من التـطبيـع السّياسي»[1]. وبالـرّغم من تضخيم الأستاذ عـلي الخليلي لعـلاقة الصحـافة بـالتطبيـع الثقافي والسياسي، إلاّ أنّه يكشف عن واقع لايزال موجوداً خاصّـة في مجال الـدّلالات

= الجمهور، بأيّة لغة كُتِبَت، سواء نشرت في إسرائيل أو أيّ مكان آخر وهي معـروضة للبيـع بمقابـل أو دون مقـابل في أوقـات محدودة أو غـير محدودة. وعليـه فإنّ المنشـورة كما يعـرفها الأمـر تشمل جميـع أشكال نشر المعلومات أو نقلها وتوزيعها. . . كما أنّ المادّة السّادسة من الأمر العسكري رقم (١٠١) تحظّر على المقيمـين في الضفّة الغربيّة طباعة ونشر «أيّة نشرة، إعلان، منشور، صـورة، كرّاسـة أو مستند آخـر يحوي مـادّة لها مدلول سياسي» إلاّ بترخيص من القائد العسكـري. وعرفت كلمـة «طباعـة» الواردة في الأمـر بأنّها تشمـل «النّحت على الحجر، الكتابة بـالآلة الكـاتبة، الاستنسـاخ، التصويـر وأيّة طـريقة أخـرى للوصف أو لنقل عبارات، أرقام، علامات، صور، خرائط، رسوم، تزيينات وأية مادّة أخرى ممـاثلة». وقد وسّـع التعديـل رقم (٣) للأمر نطاقه بمنع نشر أو حيازة جميع أشكال المواد السمعيّة ـ البصريّة بما فيها الكاسيت والفيديـو. (رجا شحادة، «قانون المحتل. إسرائيل والضفّة الغربية»، مؤسّسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت ١٩٩٠، ص ١٥٧).

(١) علي الخليلي، **الصحافة الفلسطينيّة والانتفاضة**، دون ذكر دار النّشر، القدس، ١٩٨٩، ص ٧.

السياسيّة ومنظومة المفاهيم التي يعبّر عنها القبول الفلسطيني السلبي بالتّعامل مع الرّقيب، فيما لا ينفي مجمل المكتسبات الهامّة التي حقّقتها الحركة الصحافيّة الفلسطينيّة من جرّاء ذلك كاختيار ممكن، وفيما يوجّه الأنظار لطبيعة تفاعل الجمهور مع الصحف والمجلّات المحليّة، ويحذّر من مخاطر تطبيع الصّحافة نفسها.

واستطاعت الصحافة القانونيّة المحليّة أن تثبت ذاتها وتقنع القرّاء بالدّور الوطني الذي تضطلع به، وتعبّر من خلاله عن معاناة المواطنين. وقد ابتكرت هذه الصحافة أساليب عدّة في تعاملها مع مقصّ الرّقيب الحادّ، فمثلاً يقوم الصحفي الفلسطيني بتزويد الصحفي الإسرائيلي بخبر عن حادثة أو موضوع معيّن، فيقوم هذا الأخير بنقله عبر صحيفته الإسرائيليّة دون الإشارة إلى مرجعه الفلسطيني. وفور نشره في هذه الصحيفة تعمد الصحافة المحليّة إلى ترجمته إلى العربيّة ونشره على صفحاتها نقلاً عن مصدرها الإسرائيلي، مع العلم بأنّ الترجمة عن الصحف الإسرائيليّة نفسها لا تتضمّن قانونيّة هذا السّلوك من وجهة نظر الرّقيب نفسه.

وعامّة يمكننا تمييز الأمور التّالية في واقع الصحافة الفلسطينية العلنيّة:

أ ـ لقد ارتبط نموّ الصحافة وفعلها بنموّ الفعل الشّعبي نفسه، واتّساع نفوذ القوى السياسية في الوسط الجماهيري، سواء من ناحية المنطلق السّياسي المعبّر عن مواقف منظّمة التّحرير الفلسطينيّة أو من ناحية التجاوب المجتمعي مع ذلك. وهو الأمر الذي تعكسه مؤشّرات عديدة، منها إقدام القوى الوطنيّة على تجاوز هذه الصحافة من خلال اعتمادها على منشوراتها الخاصّة بشكل بارز، وهو ما سنذكره في محاور هذا الفصل.

ب ـ لم تشهد حركة الصّحافة المحلية ما يمكن تسميته «بالتّوازن» في العلاقة مع الآخر، إذ إنّ مجمل الصور التي يطرحها «الخليلي» لتبرير هذا المفهوم تعبّر عن مجمل الضغوطات التي تواجهها الصحافة المحليّة وعن المأزق الذي تحاول من خلاله تحقيق مكتسباتها الوطنيّة، والانتقال من صيغة «النقل الميكانيكي» للخبر إلى صيغ أكثر تفاعليّة إن أمكنها إلى ذلك سبيلاً. ويعتبر الآخر بما يمثّل الطّرف الأقوى في معادلة الصّحافة والرّقيب، إذ يسعى دوماً إلى إحداث عمليّة تطبيع

ثقافته لواقع هذه الصحافة نفسها، وخلق رقيب ذاتي في داخل المؤسّسة يقوم بالرّقابة الأوّليّة على كتاباته حرصاً على الصّحافة ومن أجل تكريس مكتسبات العمل الصحفي الوطني. كما أنّ توظيفات الآخر لهذه الصّيغة من العلاقة تفوق بدرجة كبيرة توظيفات الفلسطينيين لها، وفي اتّجاهين متناقضين. فبينما تحاول السّلطات العسكريّة خلق مناخات سياسية محدّدة وتحويل الصّحافة إلى «نشرة مكتوبة» لصوت إسرائيل الإذاعي والتسلّل المفهومي للثّقافة الوطنيّة والوعي المتقدّم وتحقيق أغراض سياسيّة معروفة، نجد أنّ الجانب الفلسطيني قد استطاع تحقيق تراكمات عميقة في التّجربة الصحافية، بحيث شكّلت أفقاً لتكريس المفاهيم التي تفرزها حركة الجمهور سواء بمعناها السّياسي الجزئي أو بمعناها الاقتصادي والاجتماعي، وتولّت نشر ما يسمح به الرّقيب من الأنشطة الثّقافيّة والجماهيريّة التي تغذّيها الصّحافة نفسها وتعزّز انتشارها كتعبير عن الصمود والمثابرة.

وقد ساهمت هذه الصّحافة في مناهضة سياسية «غسل الأدمغة» التي تتبّعها سلطات الآخر الهادفة إلى خلق جيل فلسطيني آخر يردّد المقولات والمفاهيم الثّقافيّة المعنيّة، بما تؤشّر له وتحمله من مواقف وتوجّهات.

ج ـ وتعاني الصّحافة المحليّة من نقص حادّ في الكادر الصحفي الأكاديمي المتخصّص، إذ إنّ غالبية الكادر العامل في مؤسّساتها قد اكتسب خبرته وتجربته الصحافيّة من خلال العمل نفسه، كما استطاعت المؤسّسات الصحافيّة توظيف عدد من الطّاقات الوطنيّة المثقّفة وبعض الكادرات السّياسيّة التي خرجت من معتقلات الآخر. ويلاحظ الباحث في هذا الصّدد وجود فجوة عميقة بين دوائر الأكاديميّين الفلسطينيّين وجهودهم البحثيّة وبين الإطار الصحفي نفسه[1].

---

(١) تقوم «رابطة الصحافيين الفلسطينيّين» بدور هام في مجالات التغطية الإعلاميّة للفعل الانتفاضي وتوسيع دوائر تأثيراته ومجال استقطابه في المستوى المحلي والعالمي. كما أنّها لعبت دوراً مميّزاً في توجيه حركة الصحافيين ورجال الإعلام المهتمّين بواقع مجتمع الانتفاضة. ويبقى دور هذه الرابطة بحاجة لجهد بحثي عميق، ولاسيّما الدور الذي تضطلع به في المجتمع.

د ـ تعرّضت الصحافة المحليّة لعمليات تسييس واسعة النّطاق، سواء في طبيعة عملها وإنجازها الصّحفي أو في مجال تأثير المؤسّسات الصحفية القائمة ومنشوراتها في الأطر التّنظيمية للقوى السّياسيّة المحليّة. وبالرّغم من الفوائد العمليّة لهذا التسييس إلاّ أنّه قد أحدث تمايزاً اندماجيّاً في واقع المجتمع وتفاعلاته الصحفيّة، «فقل لي أيّة صحيفة تؤيّد، أقل لك ما هو توجّهك السّياسي بطريقة احتماليّة قويّة».

هـ ـ يتركّز النّشاط الصحفي المحلّي برمّته تقريباً في المنطقة الممتدّة من رام الله إلى القدس، حيث تحتضن غالبيّة المراكز السّياسيّة والفعاليات الصحافيّة والمؤسّسات الإعلاميّة عامّة، وهو الأمر الذي يعكس نفسه على دوائر انتشار هذه الصحف ويؤشّر لمدى عموميّة ذلك.

و ـ ممّا لا شكّ فيه أن واقع الصحافة المحليّة يعاني من شحّ في مصادر التمويل مقارنة مع حجم الأهداف المنوطة بها.

٢ ـ الصحافة والانتفاضة

لقد اعتمدت الحكومة الإسرائيلية سياسة العزل والحصار الإعلامي للمجتمع كمرتكز أساسي لمحاولاتها الهادفة إلى حجب التّفاعل الإعلامي المحلّي والعالمي مع الفعل الشعبي. وقد بدأت بالفعل حرباً إعلاميّة استخدم فيها الآخر كافّة أسلحته المدعومة بالأوامر العسكريّة الكثيرة بحقّ صحافة الانتفاضة نفسها وبحقّ الصحافة العالميّة والعاملين فيها. «وأنّ الهدف من وراء ذلك هو عزل الإنسان الفلسطيني في الأرض المحتلة عن بقية العالم، وعزل العالم عنه، وذلك من أجل تحطيم معنوياته ليصبح فريسة اليأس وبالتالي شلّ قدرته على الصّمود ومن ثمّ المقاومة»(١)، وبالتالي الوصول إلى احتواء الشخصيّة المنتفضة، وخلق تشتّت واضح في سلوكها من منطقة إلى أخرى.

«وقد وجدت في صحيفة «الفجر» المقدسيّة فرصتها للتعبير عن بداية هذا الموقف. . . فأصدرت أمرها بمنعها من التّوزيع في الضفّة والقطاع لمدّة عشرة أيّام، بحجّة أنّ خبراً نشرته هذه الصحيفة. . . كان سبباً في اشتعال الأحداث في قطاع غزّة

(١) عبد الجواد صالح، الاحتلال الإسرائيلي وأثره على المؤسّسات الثقافيّة والتربوية في فلسطين المحتلّة، شركة الشرق الأوسط للطباعة، عمّان، ١٩٨٥، ص ٩٤.

المحتلّ! وهذا الخبر السحري هو مداهمة سائق شاحنة إسرائيليّة لسيّارتين في غزّة، ممّا أدّى إلى مقتل أربعة شبّان فلسطينيّين، وإصابة تسعة آخرين، فقد نشرت الصّحيفة أنّ هذا الحادث «قد وقع بشكل متعمّد». فهي إذاً «محرّضة على الانتقام» وبذلك حسب النّاطق الإسرائيلي اشتعلت «الأحداث»»[1].

وفي الوقت الذي بكّرت فيه صحيفة الاتحاد الحيفاويّة في استخدام مصطلح «الانتفاضة» حاولت الصحف الإسرائيلية طمسه وتجاهله عامّة، وحرمت الصحف المحليّة من استخدامه وتعميمه. ويورد الأستاذ الخليلي ما تمخّضت عنه الجهود الصحافيّة المحليّة في محاولاتها لحفر مصطلحها الخاصّ الممكن والأكثر اقتراباً من معنى مصطلح الانتفاضة، دون جدوى، مثل المظاهرات الاجتماعيّة، الأحداث الدّامية، الاضطرابات والمظاهرات، موجات عارمة من التّظاهرات وأعمال الرّشق بالحجارة، تظاهرات عنيفة لم يسبق لها مثيل، الأحداث الأخيرة، اشتباكات عنيفة، صدامات مع الجيش، الأحداث الخطيرة... إلخ.

ويضيف قائلاً: «ولم تستطع افتتاحيات الصحف (الفجر، القدس، الشعب، النهار، الطليعة) تجاوز السقف الباهت جدّاً في تحليلها للانتفاضة، فهي على سبيل المثال خاضت هذا التّحليل تحت عناوين: المعاناة، الأحداث ومعالجة التصحيح، الطريق الصحيح إلى التّهدئة، في الأشهر الثلاثة الأولى للانتفاضة، وضمن «رؤية إنسانيّة محضة»، ثمّ طوّرت رؤيتها في سياق الخانوق الإسرائيلي إلى التّحليل السياسي، فبدأت تتحدّث عن ضرورة الحلّ السياسي للقضيّة الفلسطينيّة، من أجل التّهدئة، وحين تضطرّ هذه الصحف إلى القفز عن أدنى درجات الحدّ الأدنى من كلامها البارد وشبه المحايد إلى مواجهة صريحة كانت تصطدم على الفور بالشّطب، لتزرع مكان افتتاحياتها كلمة «نعتذر» وكانت قد خاضت أساساً عدّة معارك مع الرّقابة حتّى أجيزت لها كلمة الاعتذار تلك!»[2].

إنّ المتتبّع لتعرّجات حركات الصحافة المحليّة في الانتفاضة يلاحظ أنّ الفعل الشعبي العامّ قد أبرز إطارين متناقضين موجودين في ممارستها لعملها، ويخفي انفصالهما الشكلي تداخلاً عميقاً لا مجال هنا لتحليل أبعاده، وهما:

---

(١) علي الخليلي، المصدر السابق، ص ٢٢.
(٢) علي الخليلي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

الأوّل: وهو ما تمثّله الرّقابة العسكريّة من قوائم ممنوعات صحفيّة ولغويّة، وما تمثّله استجابة الصّحافة المحليّة للتعامل مع الرّقيب الإسرائيلي الذي يلوّح بواقع الإغلاقات المتكرّرة للمؤسّسات الصحافيّة، والإبعادات العديدة لبعض كادراتها ومحرّريها، الأمر الذي يدلّل على نموّ الرقيب الموجود في داخل الصحافيين.

وتحتّم هذه الاستجابة استخدام مجموعة الكلمات والمفاهيم والصيغ التي يوافق عليها الرّقيب نفسه، وتسويق دلالاتها في إطار الفضاء الصحافي السياسي الممكن.

الثاني: وهو ما يمثّل مجمل التوظيفات الإيجابيّة التي استطاعت الصحافة المحليّة تحقيقها عبر التزامها بمقصّ الرقيب، وما حقّقته من فضح لممارسات الآخر وتبديد كلّ ما علق في الوعي من تشوّهات حول ديمقراطيّته وليبراليّته. وقد أكّدت الصحافة في هذا السياق على ارتباطها بمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، وولائها للحقوق الوطنيّة للشّعب الفلسطيني من خلال إدراج هذه المفاهيم والمواقف في إطار الدّعوة للسلام في المنطقة.

ويعبّر واقع الحال في الصحافة المحليّة عن السقف الذي تتحرّك الكلمة الصحافية تحته والمحكوم بوجود الآخر، بينما استطاعت الانتفاضة أن تكسر هذا الحاجز وتتمرّد عليه بفاعليّة وكفاءة استمدّت أصولها من كثير من التّراكمات البعيدة في مجال عملها الصحفي والإعلامي الخاصّين.

٣ ـ الإعلام الجماهيري

لقد بدأت الانتفاضة وإعلامها الخاصّ مرافق وملازم لها. وإذا كانت الصحافة القانونيّة تحظى بالدور الأبرز في مجال النّشاط الإعلامي العالمي، الذي سهّل بدرجة كبيرة حركة وسائل الإعلام العالميّة التي زارت الضفّة وغزّة، بواسطة أشكال عدّة، فإنّ الإعلام الجماهيري قد لعب تاريخيّاً الدور الأساسي في تغطية النّشاطات الجماهيريّة والفعاليّات السياسيّة، وقام عملياً بدور «المثقّف» و«المحرّض السياسي الشعبي» و«المنظّر الفكري» في المجتمع، وهو ما لم تتمكّن الصحافة المحليّة من تجسيمه بنفس الوضوح والفاعليّة. فمنذ نهوض الحركة النقابيّة الجماهيريّة في الضفّة وغزّة كتعبير عن اتّساع وتجذّر نفوذ أصولها التنظيميّة، نلاحظ أنّ كافّة القوى السياسيّة الموجودة تتّبع أساليب مختلفة وكثيرة في عملها الإعلامي والثقافي والإيديولوجي.

إنّ انتشار هذه القوى وتوغّلها في الوسط الجماهيري قد مكّنها من خلال إعلامها

الخاصّ أن تجذّر مرتكزات الوعي الانتفاضي بصيغة أكثر عموميّة وفاعليّة ووضوحاً، إذ لا رقيب سوى انتماءاتها الفكريّة والتّنظيميّة. وعامّة يمتاز هذا النّمط الفاعل من الإعلام بعدّة خصائص تمكّنه من الانسجام مع واقع الانتفاضة نفسها وخصائصها أهمّها:

أ ـ يعتبر هذا الإعلام الأكثر انتشاراً في الوسط الجماهيري، والأكثر مقدرة على الوصول إلى كافّة التجمّعات السكانية في المخيّمات والمدن والقرى. وذلك لسهولة حركته وتلقائيّة انتشار بعض أشكاله. مع العلم بأنّ تنقّل هذه الأشكال يحمل مخاطرة جديّة.

ب ـ تتمكّن القوى المحليّة بذلك من التّعبير عن نفسها وتعريف ذاتها ومواقفها وتوجّهاتها بشأن كثير من القضايا بكلّ حرية.

ج ـ يعتبر إعلام هذه القوى إجمالاً قليل التكلفة سواء في مجال إعداد مادّته الإعلاميّة أو في مجال إخراجه وتوزيعه، مقارنة مع المتطلّبات المالية الكبيرة التي يحتاجها العمل الصحافي المؤسّساتي.

د ـ تساهم مطاردة الآخر لأشكال هذا الإعلام المختلفة في إبراز خصوصيّتها الهامّة وإضفاء أهميّة وطنية أخرى عليها، الأمر الذي يؤثّر إيجاباً على طريقة تعاطي الجمهور مع مقولاتها وأفكارها ونصوصها. ويختلف عمليّاً وقع هذا الإعلام وتأثيره على السكّان من منطقة لأخرى، ومن تجمّع لآخر.

وقد استطاعت القوى المحليّة أن تعزّز من نفوذها السياسي وحضورها الإعلامي في الوسط الجماهيري، وأن تحدث توجيهاً محكماً لوعي المواطنين نحو صيغة أكثر انتفاضيّة. كما لعبت أشكال إعلامها المختلفة دوراً في ضبط كثير من السلوكيّات الشاذّة وساهمت في تلطيف الأجواء النّاجمة عن المشاكل السياسيّة التي كانت تبرز فيما بينها من حين لآخر. وفي نفس الوقت فإنّ السلوك الإعلامي للتيّارات الفكريّة والسياسيّة المختلفة لايزال يحمل سلبيات معيّنة ومخاطر من نوع آخر على المجتمع نفسه، وأهمّها:

١ ـ لقد ساهمت كثافة المقولات والأفكار التي يحملها هذا الإعلام في إحداث شبه فتور في مجال الاستجابة الجماهيريّة والتّفاعل الإيجابي مع أشكالها المختلفة مقارنة مع وضعها السّابق. إنّ غياب التّنسيق المحلي حول الأعداد المفترضة والممكنة، وذات

الانسجام مع ضرورة المحافظة على الأثر والتّفاعل الإيجابي مع «البيانات» مثلاً، قد ساهم بدوره في انخفاض درجة التّفاعل الجماهيري معها.

٢ ـ كما أدّت التّناقضات الحادّة التي حملتها هذه الأشكال الإعلاميّة عبر هذه الكثافة إلى إحداث تشويش عميق في وعي الجمهور. ويلاحظ أنّ القوى المحليّة تقوم بتعزيز وإبراز خصوصيّاتها فيما تملكه من إعلام أكثر ممّا تتوجّه نحو مراعاة أهميّة العوامل الاندماجيّة المطلوبة والتّماسك الثّقافي العام، وأكثر ممّا تؤكّد على كلّ ما هو مشترك في وعي السكّان والجمهور. كما ينعكس اختلاف القوى فيما بينها سواء في أسمائها أو مواقفها أو توجيهاتها أو إيديولوجيّاتها على الجمهور من خلال إعلامها نفسه، وغالباً ما تتعرّض بيانات هذه القوى لسلبيّات خصومها من خلال البيانات، وغالباً ما يتمّ تسويق مشاكلها الخاصّة ومشاكلها فيما بينها إلى المواطنين عبر نفس الشّكل الإعلامي. وقد أحدث ذلك بلبلة كبيرة وساهم في إحداث انفضاض جماهيري نسبي عن هذه البيانات.

٣ ـ إنّ السريّة والحذر والملاحقة المحيطة بهذا العمل قد ساهمت على ما يبدو في عدم تمكين القوى المحليّة من تعميم أساليب أكثر تطوّراً في توزيع البيانات مثلاً. فقد نجد مواقع وتجمّعات سكّانيّة خالية من أيّ بيان، بينما تنتشر كثير من البيانات على «الأرض» في مواقع أخرى.

وينبع وجود ظاهرة الابتعاد الجماهيري وعدم الاكتراث بهذا النوع من الإعلام، من عوامل أكثر أساسية وتمهّد لهذه النتائج والعوامل معاً، ومن أهمّها ظروف المجتمع العامّة وطبيعة علاقات القوى وسلوكها اليومي إزاء الوسط الجماهيري، كما تفترض الحالة السياسيّة العامّة للمجتمع نوعاً محدّداً في طريقة تعاطيه مع كلّ ما يصدر عن هذه القوى.

ويمكننا هنا إبراز أهمّ أشكال العمل الاعلامي غير القانوني والسريّ، كما تبدو في واقع الانتفاضة.

٣ ـ ١ ـ البيانات

دأبت الأطر المحليّة بكافّة اختلافاتها على مخاطبة الجمهور وتوجيه أعضائها وأنصارها، ومخاطبة خصومها أو انتقادهم عبر ما يمكن تسميته «بصحافة البيانات» ـ إن جاز التعبير ـ وهي الشكل الأكثر انتشاراً وسيطرة إعلاميّة مقارنة مع الأشكال

الأخرى، خاصّة لسهولة توفير المواد الأوَّليّة اللازمة لها وسهولة توزيعها النسبيّة في كثير من المواقع، وسهولة التخلّص منها في حالات المداهمة أو الخطر الاحتلالي، وقابليتها العالية لنشر المواقف وتعميم الأفكار والتوجّهات الطارئة.

وتعتمد البيانات على النصّ السياسي المكثّف والموجز الذي يزخر بالأفكار والرؤى، ويبدأ عادة «بالبسلمة» وبآية قرآنيّة أو حديث نبوي كما هو الحال لدى الحركات والأحزاب الدينيّة، بينما يتفاوت استخدام هذه البداية من قوّة لأخرى ومن تجمّع لآخر داخل نفس القوّة الواحدة. وغالباً ما تبدأ حركة فتح وامتدادها الشعبي «الشبيبة» بياناتها «بالبسملة»، إلّا أنّ ذلك لا يشكّل قانوناً دائماً، في حين لا تعتمد القوى الماركسيّة هذه البسملة كفاتحة لبياناتها، وهو الأمر الذي كان يخضع أحياناً لنقاشات معمّقة واختلافات في الرأي بين هذه القوى فيما يتعلّق بنيّتها لإصدار بيان مشترك معبّر عن وحدتها حول موقف معيّن. . .

وتتصدّر بيانات القوى المحليّة عبارات «حماسيّة ناريّة»، مثل «يا جماهير شعبنا العظيم»، «يا أيّها الشعب المناضل»، و«يا جماهيرنا الباسلة»، و«يا شعبنا المجاهد»، و«يا جماهير أمّتنا العربيّة». . . إلخ. وغالباً ما يبدأ نصّ البيان بفقرة سياسيّة مركّزة مغلّفة بصياغة أدبيّة مشاعريّة مؤثّرة، يغلب عليها الطّابع الثّقافي المتقدّم وغير الشعبي.

ويختلف مضمون النصّ الكامل للبيان حسب الموضوع الذي يتحدّث عنه، سواء أكان سياسيّاً، أو نقابيّاً، أو إصلاحيّاً، أو توجيهيّاً، أو خبريّاً، أو غير ذلك.

وتقوم البيانات بدور «المحرّض السياسي» للجمهور، وبدور المثقّف «السياسي» وتحمل كلماتها صيغاً أكثر تعقيداً من الصّيغ الصحافية المتّبعة لدى الصحف المحلّية، وهي شديدة الارتباط بالحدث اليومي السياسي الذي يشكّل مناسبة متوفّرة في كل الأوقات بما يتطلّبه ذلك من تغطية إعلاميّة بياناتيّة لها، سواء من أجل التعرّف بالقوى صاحبة هذا النشاط أو من أجل توضيح مناسبته الوطنيّة أو الخاصّة، أو لإبراز ردود فعل الآخر أو الآخرين إزاءه.

ويتمّ توزيع هذه البيانات وفق خطّة معيّنة ذات صلة بمواقع وطبيعة الجمهور الذي تخاطبه، ويشترك فيها كثير من الأفراد والأطفال أيضاً.

٣ ـ ٢ ـ النّداءات

وتتّسم بطابعها التوجيهي لا التحليلي كما هو الحال في البيانات، وهي عامّة

امتداد لإعلام البيانات ولكن بأشكال مختلفة. ويعتبر النّداء إفرازاً خاصّاً للانتفاضة نفسها، كتطوير انتفاضي للبيان نفسه، نحو صيغة أكثر توحّداً وفعاليّة.

لقد أصبح نداء القيادة الوطنية الموحّدة للانتفاضة، الذي يصدر كل أسبوعين تقريباً، هو المنبر الإعلامي الذي يخاطب المجتمع به كافّة تجمّعاته وقواه، ويخضع لنفس آليات عمل البيانات ولكن في أجواء أكثر توتّراً وانتفاضيّة.

وممّا يميّز هذا النّداء توجّهه الإدماجي والتوحيدي للوعي العام، ويطالب لسان حاله بتوحيد كافّة الجهود المتوزّعة على هذا العدد الضّخم من البيانات، ومراعاة القضايا المشتركة في حياة المواطنين. فقد أبرز من جهته وجود إمكانيّات عمليّة لإخراج الخطاب السياسي الجماعي الذي يمثّل المتوسط السياسي لتوجّهات ومواقف القوى المختلفة تحت سقف مواجهة الآخر والنّهوض بالإمكانات وتوجيهها ضمن استراتيجية واحدة، لا ضمن استراتيجيّات متضاربة.

ويبدأ نداء (ق.و.م) التي تضمّ ممثّلين عن القوى الأساسيّة المنضوية تحت لواء المنظّمة، بالبسملة، ويليها عبارة «نداء ـ نداء ـ نداء» ثمّ «موقف لا صوت يعلو فوق صوت الانتفاضة» الذي تمّ تزويده لاحقاً بعبارة سياسيّة أخرى هي «لا صوت يعلو فوق صوت شعب فلسطين/ شعب منظّمة التّحرير الفلسطينيّة»، ثمّ يلي ذلك «رقم النّداء» واسمه. وقد أدخلت تعديلات مختلفة على هذه العبارات، فأصبحت تؤكّد دوماً على دور منظّمة التحرير الفلسطينيّة وارتباط المواطنين والانتفاضة بها. وينقسم نداء (ق.و.م) عامّة إلى ثلاثة أجزاء أساسيّة هي:

الأوّل: ويمثّل المقدّمة السياسيّة المكثّفة التي تخاطب «شعب الانتفاضة» وتؤكّد له على منجزاته التي حقّقها حتى الآن، وتبرز له ارتباطه والتفافه حول ممثّله الشرعي والوحيد وكافّة توجّهاته ومواقفه السياسيّة. وتؤشّر أمامه إلى طبيعة المرحلة التي يمرّ بها وإلى طبيعة وخصوصيات الطّريق المؤدّية إلى تحقيق أهدافه... «يا جماهير شعبنا البطل. يا جنود الحجارة والمولوتوف. يا من أعدتم للإنسان الفلسطيني والعربي اعتباره الوطني، وواجهتم أعتى قوّة عسكريّة في الشرق الأوسط، فحقّقتم المنجزات العظيمة، وكسرتم شوكة الاحتلال البغيض، وحملتم راية الثورة والتحرّر الوطني، فالمجد لكم والعزّة لشهدائنا، وإلى الأمام على طريق الحريّة والاستقلال الوطني. يا جماهير شعبنا المناضلة...»(1).

(1) نداء الانتفاضة رقم «٤٨»، فلسطين الثورة، العدد ٧٧٣، ١٩/١١/١٩٨٩، ص ٨ ـ ٩.

الثاني: ويشتمل على مجمل التوجّهات العامّة لسير الفعل الشعبي ومنجزاته، ويحتوي على توجيه التحيّات، وتوجيه الانتقادات، والمطالبة والمناشدة بتعزيز موقف ما أو الحذر من موقف ما، فمثلاً تبدأ فقرات هذا الجزء الوارد في نفس النداء رقم (٤٨) بالعبارات التالية: (يا جماهيرنا الأبيّة: «إنّ (ق.و.م) إذ تحيّي معكم...»، «تعزيز الوحدة الوطنيّة...»، «إنّ (ق.و.م) وهي تفخر بنماذج...»، «تعزيز عملية مقاطعة...»، «تدعو (ق.و.م)...»، «إنّ (ق.و.م) إذ تحيّي...»، «تدع (ق.و.م)» «تدعو (ق.و.م) الجماهير العربيّة...»، «تدعو (ق.و.م) الأنظمة العربيّة...»، تطالب (ق.و.م) النّظام السّوري...»، «تدعو...» «تحيّي...» «تناشد (ق.و.م)...».

الثالث: ويتضمّن شبه برنامج يومي للفعاليات الشعبيّة وتلخّصه كلمة «اعتبار يوم كذا وكذا...».

وأخيراً ينتهي النّداء بذكر الشعارات السياسيّة ذات الصلة بطبيعة المرحلة التي يكتب فيها مثل: «قسماً أن ننتقم لدم الشهداء»، «قسماً أن تستمرّ الانتفاضة حتّى النصر»، «يداً بيد لنسقط كلّ المشاريع التآمريّة»، «معاً على طريق الحريّة والاستقلال»، «عاشت الانتفاضة وجماهيرنا المناضلة»، ويذيَّل باسم منظّمة التحرير الفلسطينيّة ثمّ يليها «القيادة الوطنيّة الموحّدة للانتفاضة «دولة فلسطين» والتاريخ .

وقد أصدرت القوى المحليّة أيضاً نداءاتها الخاصّة بها، إذ يلاحظ وجود ثلاثة نداءات انتفاضيّة توجّه الجمهور الفلسطيني حاليّاً، وهي نداء (ق.و.م) و(نداءات حماس) وأحياناً نداءات حركة «الجهاد الإسلامي» التي تختلف فيما بينها على كلّ ما يتعلّق بالنّداء وصياغته وتوجّهاته وأيام فعاليته الوطنيّة، وهو الأمر الذي يحدث بلبلة كبيرة وتشتّتاً وإرهاقاً للجماهير المنتفضة نفسها، والذي يلعب دوراً تجزيئيّاً للفعل الانتفاضي وفاعليته، ويبرز للجمهور عمق التمايزات والتشقّقات الحاصلة في واقع هذه القوى. ويقول أحد المواطنين القادمين من مجتمع الانتفاضة «إنّ صورة النداء التي برزت في بدايات الفعل الشعبي في طريقها إلى التلاشي، ولا تبدي الجماهير حالياً اهتماماً كبيراً بهذه النداءات»[1].

---

(١) في مقابلة مع أحد المواطنين المطلعين على وضع مجتمع الانتفاضة، وقد طلب عدم ذكر اسمه، جنيف، ١٩٩١/٦/٢٨.

وفي الوقت الذي استمرّت فيه القوى المحليّة في تصدير بياناتها الخاصّة بها، يلاحظ أيضاً أنّ الآخر قد عمل بطرق شتّى للتشويش على هذه البيانات وضرب مصداقيتها في الوعي الشعبي والجماهيري. فتارة يلجأ الآخر إلى تزوير بعض النّداءات باسم القوى المشكّلة للانتفاضة، أو بأسماء قوى مختلفة، من أجل إثارة الشّكوك والخلافات في مجتمع الانتفاضة، وكان يلجأ تارة أخرى إلى مخاطبة الجماهير ببياناته الخاصّة.

٣ ـ ٣ ـ إعلام الجدران

إنّ «الدّاخل إلى مدن ومخيمات قطاع غزّة هذه الأيام لا بدّ وأن يفاجأ ومنذ الوهلة الأولى بظاهرة جديدة أفرزتها الانتفاضة: كرنڤال من الألوان المتعدّدة والمتداخلة على الجدران والأبواب والأسوار، تخفي خلفها طبقات عديدة من الشّعارات والرّسوم السياسيّة التي أصبحت إحدى أهمّ وأسرع وسائل التعبير والتوجيه السياسي للانتفاضة... وإذا كانت ظاهرة كتابة الشعارات الرئيسيّة على الجدران في المناطق المحتلّة سابقة للانتفاضة، فإنّ مجال الاختلاف كبير... ونحن الآن نتحدّث عن ظاهرة شاملة غير موسميّة، عامّة لجميع الأحياء في مدن وقرى ومخيّمات الضفّة وغزّة. وتتناول هذه الشّعارات وتغطّي في طرحها مختلف القضايا والهموم للشارع الفلسطيني بدءاً من إبداء المواقف تجاه المشاريع السياسية مروراً ببرامج العمل النضالية، وانتهاءً بحلّ الخلافات وتعزيز أواصر الوحدة الوطنيّة على المستوى الوطني المحلّي أو الأحياء. أمّا الاختلاف الذي يميّزها عن التّجارب السّابقة فيتمثّل في ظروف الكتابة الصعبة والصراع العنيف بين القوى الوطنيّة وأجهزة الاحتلال التي تحاول القضاء على هذه الظاهرة، خاصّة عندما تكون في ميدان رئيسي كثيف الإضاءة، إذ تبرز هنا خطورة الكتابة على الجدران وقد تكلّف صاحبها حياته...»[1].

ويخضع هذا النوع من الإعلام الجماهيري لنفس قواعد اللّعبة الإعلاميّة السابقة ولكن في ظروف وأساليب مختلفة. وهي إذ تبرز عوامل توحيديّة للمجتمع ضدّ الآخر، لا تخفي خصوصيّات بعض المناطق، وخصوصيّات القوى السياسيّة نفسها. وفي ذلك يضيف الصحفي «صالح عطا»: «إنّ الأطر السياسيّة التي تكون (ق.و.م) لا توقّع شعاراتها عموماً إلاّ تحت اسم (ق.و.م) ويبدو هذا طبيعيّاً بحكم الوجود

(١) صالح عطا، «عندما تتكلّم الجدران»، تحقيق صحفي، اليوم السابع، ١٩٨٩/٦/٥، ص ١٠ ـ ١٢.

القوي لـ «حماس» في القطاع بشكل خاصّ، أمّا في الضفّة الغربيّة فتظهر هذه الشعارات بتحرير وتوقيع القوى بشكل منفرد ومستقلّ»[1].

وتبرز فاعليّة هذا الشكل الإعلامي من خلال مقدرته على الوصول إلى المارّة في الشّوارع وفي الأحياء. فيعيش مع المواطنين على جدران بيوتهم وأسوارهم، وهو يغطّي بعض ثغرات البيانات والنّداءات التي لا تصل إلى كافّة الجماهير، والتي تحتاج عمليّة إخراجها لفترة زمنية محدّدة يستغرقها التّنسيق بين القوى، في حين يتمكّن الأطفال والمراهقون والشبّان من ممارسة الكتابة والرسم على الجدران بطريقة سريّة وفرديّة. كما يترك هذا النّوع من الإعلام هامشاً واسعاً لإطلاق المبادرات الفرديّة والطاقات التي لا تحتاج إلى توجيه من المراكز القياديّة والكوادر المتقدّمة.

ويسهل على الباحث في هذا الموضوع ملاحظة توزيع الجمهور على القوى المحليّة، والتنبّؤ بحجومها في كلّ منطقة ـ وذلك من خلال كثافة الحضور التي تعكسها الشّعارات والرسوم لهذه القوّة أو تلك، مع العلم بأنّ هذه القوى تتفاوت فيما بينها من حيث درجة اهتمامها بهذا النّوع من الإعلام، الأمر الذي يبرز نسبية المقولة السّابقة، إذ يستطيع مواطن واحد لا ينتمي لأيّة قوّة أن يملأ الجدران بالشّعارات والرّسوم الوطنية المعبّرة، أو ينتمي لقوّة ذات حجم قليل فيملأ الجدار بشعاراتها ورسوماتها.

وغالباً ما تستخدم القوى ألوان العلم الفلسطيني (الأحمر، الأبيض، الأسود، الأخضر) في كتاباتها ورسوماتها، كما أدخلت بعض التنظيمات الشعر والبلاغة في شعاراتها السياسيّة واستخدمت صور الرموز الفلسطينيّة وصور قيادات الثّورة الفلسطينيّة. ويقول التحقيق الصحفي: ومن ناحية لغويّة تبدو شعارات «حماس» القصيرة المركّزة التي تخاطب عواطف النّاس من خلال استخدام السّجع، الأكثر نجاحاً وهي تكتب بشكل يجعل من السّهل على الجمهور ترديد شعاراتها وذكرها مثل:

- «حماس» وفيّة للأرض والقضيّة.
- ٤٨ + ضفّة وقطاع = أرض لا تباع.
- نعم للحجر لا للمؤتمر (الدولي).
- خيبر خيبر يا يهود.. جند محمّد سوف يعود.
- أرضنا إسلاميّة هذه هي الهويّة.

---

(١) صالح عطا، المصدر نفسه، ص ١١.

كما تنفرد «حماس» بشكل عامّ في استخدام الآيات القرآنيّة لتدعيم حججها أو للتّحريض على المقاومة، وتوظّف المناسبات الدينيّة من أجل تكريس توجيهاتها للجمهور، وغالباً ما تستخدم أسماء المعارك الإسلاميّة الشهيرة، ومقولات الصحابة التي تحثّ الجمهور على التّقوى والورع، أي أنّ المساحة التي تغطّيها الشّعارات تظهر للمواطنين الشّعارات السّياسيّة والدينيّة في نفس الوقت.

وفي الوقت الذي يعبّر فيه هذا الكرنفال السياسي عن أبعاد ديمقراطيّة حقيقيّة، فإنّ هذا النوع من الإعلام لم يخلُ من قابليّة لاستيعاب توظيفات سلبيّة، فمثلاً يتعمّد بعض الأفراد المنتمين لبعض القوى إلى شطب شعارات ورسومات القوى الأخرى واستبدالها بأخرى، خاصّة ومعبّرة عن مواقفه وإيديولوجيّة تنظيمه، كما يسهل توظيف هذه الجدران نفسها كمنابر لتوجيه التّهم للمواطنين، وتشويه بعض الأفراد، بما يعنيه ذلك من مقدرتها على عكس الخلافات السياسيّة والاجتماعيّة وحتى الشخصيّة.. وهذا يهيّىء المجال أمام الآخر نفسه حتّى يتدخّل بشكل مباشر في هذه التوظيفات.

وتتعدّد مضامين هذه الشّعارات تبعاً للموضوع الذي تعالجه، فعلى سبيل المثال:

- حول الانتفاضة: - «لن نركع ما دام لنا طفل يرضع». «نداء.. نداء من (ق.و.م) إلى الوزير السفّاح رابين: الأطول نفساً هو المنتصر».
- حول يوم الأرض: «الأرض أرضنا فارحلوا من هنا»، «هذه الأرض لنا فالمزيد من التضحيات يا أهلنا».
- حول الشهداء: «دم الشهداء لن يذهب هدراً، على درب الشهداء نسير، وتحيّة لكلّ جريح وأسير». حماس «تحتسب عند الله شهيد يوم بدر...».
- حول السجون والمعتقلات: «وجعلنا من القيد وساماً ومن الكيس وشاحاً ومن الزنازين عريناً، لن تثنينا سياط الجلّاد ولا عتمة الزنازين عن مواصلة الانتفاضة».
- حول العملاء: «الويل كلّ الويل للعملاء، ردع العملاء مهمّة ثوريّة، لنهدر أملاك العاملين في السّلطات الإسرائيليّة».
- حول الوضع الاقتصادي: «نعم لآلام الجوع، وألف لا لآلام الركوع»، «إن قطعوا عنك الماء يا شجر الزيتون، فلجان الشبيبة ترويك بدم العيون».

ـ من شعارات «حماس»: «الحركة الإسلاميّة خنجر في صدر الصهيونيّة»، «زوال إسرائيل حتميّة قرآنيّة»، «إمّا نصر وسيادة وإما استشهاد وسعادة...». «لا لمؤامرة الانتخابات... لا للصلح والمفاوضات».

٣ ـ ٤ ـ الإعلام الفردي

يعتبر الإعلام الفردي أفضل مجال لنقل المعلومة في الوسط المحلّي الخاصّ والعامّ، وهو أفضل وسيلة لتوزيع النداءات والبيانات، وهو يعبّر بقوّة فاعليّته عن نوع خاص من لحمة المجتمع وتعامل مواطنيه مع الأحداث. فما إن تحدث حادثة معيّنة حتّى ينتشر خبرها في الوسط السكّاني مثل النّار في الهشيم. وهو يقلّص من مساحة الحيّز الذي يتدخّل من خلاله الآخر من أجل تحقيق مصالحه وإثارة التشوّشات في الوسط الشعبي، إذ يقتصر دوره في هذا المجال على «الإشاعة» الزّاحفة التي تلخّص خبراً غير حقيقي، أو تشوّه صورة خبر حقيقي.

وتتفاوت أهميّة هذا الإعلام من منطقة لأخرى، فتبرز أهميّته في المخيّمات والقرى أكثر من المدن، وذلك بحكم توفّر أكثر من شكل إعلامي في هذه الأخيرة، وبحكم الحيّز الجغرافي الضيّق لكلّ من القرية والمخيم، هذا عدا عن كثافة العلاقات الاجتماعيّة النّاقلة للخبر في كلّ منهما.

إنّ صفة البطء في حركة المعلومة والموقف والتّوجيه المنقولة من خلال هذا الإعلام تساهم في تهميش دوره أحياناً، وتحويله إلى عامل معزّز أو منافٍ لفعل الأنواع الأخرى. وهو الأمر الذي تمّ تعويضه من خلال الإعلام الجماهيري المسموع، وذلك عن طريق استخدام ميكروفونات خاصّة ومنتقلة مع الأفراد أو تلك المتوفّرة في المساجد.

وقد استطاعت الانتفاضة أن توظّف هذا الإعلام المسموع بطريقة أكثر فاعليّة في مجال توجيه الجمهور وتحريضه، إذ يتمّ به قراءة البيانات العامّة والتوجيهات المحليّة الخاصّة بالموقع، وتقرأ من خلاله نداءات (ق.و.م)، كما استخدم لتنبيه المواطنين واتّخاذ حذرهم إزاء اقتراب الجيش أو المستوطنين من المنطقة، أو من أجل طلب النجدة والمساعدة من قبل القرى والمواقع المجاورة، وذلك في حالات المداهمة والحصار وتعرّض الموقع لهجوم واسع من قبل الآخر.

ومن ناحية اجتماعيّة استطاع الأفراد العاملون في هذا المسلك الإعلامي الفردي

المسموع تحقيق مكانة سياسية عالية في محيطهم الشعبي، إذ إنّهم يتمتّعون بمواقع قيادية قادرة على توجيه الجمهور، وتعكس نفسها دوماً بالمطّلعة على الأحداث وبأنّها ذات الاتّصالات الوطنيّة الهامّة. ولم يعفهم هذا أحياناً من الانتقادات السلبيّة والحادّة من جرّاء إساءة استخدام هذا النوع من الاعلام سواء في اللّيل أو في النّهار، أو من جرّاء تحميلهم مسؤوليّة ما يدور من مواجهات في الموقع نفسه.

وفي المحصلة فإنّ هذا التنوّع في إعلام الانتفاضة قد حمل خصوصيّاتها في كثير من الجوانب سواء بانعكاسات ذلك على حالة التّماسك المجتمعيّة أو على حالة التّمايز والفرقة.

وبالرّغم من كثافة الصورة الإعلاميّة التي يعكسها هذا الفصل إلّا أنّ التفاوت الإعلامي بين المناطق لايزال قائماً، ويعاني من غياب العمليّة التنسيقيّة لكافّة الجهود الإعلاميّة، أو تضاربها أحياناً، أو اعتمادها من وقت لآخر على أشكال دون أخرى.

خاتمة مفتوحة:

إنّ مجتمع الانتفاضة مجتمع مفتوح، انتقالي، ديناميكي، لايزال يشهد عملية تكوّنه ويستمرّ في إنتاج فعله الخاصّ به، ويتعلّم بطريقة تجريبيّة كيف يطوّر ذاته ويعيد صياغة ملامحها العامّة، وكيف يحقّق أهدافه، وذلك في ضوء ومن خلال حقيقة وجوده تحت سيطرة استعماريّة استيطانيّة إحلاليّة خارجيّة، تتدخّل بشكل مباشر في كافّة هياكله ومسارات حركته الماديّة والثقافيّة، وتؤثّر في تفاصيل وجزئيّات واقعه وأولويات تفكيره الجماعي.

ويكشف التعمّق في دراسة خصوصيّاته عن المضمون العامّ لترابطاته العربيّة والكونيّة، وعن الطريقة التي يتدخّل بها المجتمع في ذاته من أجل إعادة إنتاج العلاقة بين العامّ والخاصّ، وبين الثّابت والمتحوّل، وبين الجوهري والشكلي في ممارساته كفاعل اجتماعي، وفي سلوك أفراده وتجمّعاته كلّ حسب رؤيته للذّات وللعالم وحسب أيديولوجيته كحاملين موضوعيّين لخاصيّاته وعموميّاته.

ويشرف المجتمع على جدل عميق ومفتوح بين أطراف ثنائيّات التّناقض التي تشكّل أهمّ أركانه، ويحاول تنسيق حركتها وفعلها باتّجاهات أكثر عموميّة وفاعليّة وإنتاجيّة، وسط تقابل متوتّر وتنافس متحفّز بين تجمّعاته وقواه ومركّبات ثقافته العامّة، وهو الأمر الذي يبقي على كافّة أسئلته مفتوحة، ويعطي صفة اللاّنهائيّة لمضامين ظواهره وجوانب حياته، حتّى تلك التي تبدو لأوّل وهلة غير قابلة للنّقاش والجدل، كما هو واضح من خلال دراستنا لموضوع الهويّة أو العلاقة مع الآخر أو الانتماء الدّيني للمجتمع.

وتعتمد دراسة هذا الواقع المتحوّل والمتغيّر على افتراض عدم صلاحيّة الاتّجاهات والمفاهيم الجاهزة في تناول جوانب الموضوع بالبحث والتّحليل، إذ تقف الدّراسة أمام امتحان معرفي جدّي، وامتحان لمعرفتنا السوسيولوجيّة في مخبر مجتمع الانتفاضة. ولعلّ أبرز ما ظهرنا به هو التّعامل مع تمرين تطبيقي اتّضح من خلاله نسبيّة المداخل والتّقسيمات الكلاسيكيّة والمفاهيم التي طالما اعتمدناها في دراساتنا

السوسيولوجيّة للمجتمعات العربيّة. لذلك حاولت الدّراسة توضيح وإثارة إشكاليّات قد تكون مهمّشة لأسباب عديدة، أكثر منها عملاً إثباتيّاً. وتوجّهت نحو إثارة تساؤلات وفتح أبواب مجتمعيّة موصدة أمام الجهد البحثي لم تحظ باهتمام أكاديمي متخصّص، وحرصت الدراسة على إبقائها مفتوحة، دون الخروج بنتائج قاطعة أو تقييمات وأحكام نهائيّة، وإن جاء بعضها بطريقة استفزازيّة مقصودة.

إنّ الحرص على توظيف الجهود العلميّة من أجل تلافي الاختزاليّة التبسيطيّة في دراسة المجتمعات العربيّة عامّة، ومجتمع الانتفاضة خاصّة، لأمر يكتسي أهميّة خاصّة، ولاسيّما أنّ هذه المجتمعات لاتزال تحاول النّهوض بالإمكانات وإحداث تنمية حقيقيّة شاملة في ضوء تجاربها السّابقة وخبراتها في التّعامل مع المراحل المعقّدة، سواء بمعطياتها أو بإخفاقاتها في تحقيق شعاراتها التي انتقلت من مرحلة توظيف الجهد من أجل الاستقلال الوطني إلى بناء الدّولة الوطنيّة إلى التوجّه نحو التنمية ثمّ إلى الديمقراطيّة... إلخ. وتحاول الدّراسة في هذا المجال لفت الأنظار إلى الفرق بين العبور السّريع والجزئي والسلطوي في دراسة الظّواهر أو في بناء استراتيجيّات المجتمعات وبين التّفاعل الإرادي الجماعي وطويل النّفس مع كلّ مرحلة، بما يتطلّبه ذلك من آلام ومعاناة لا بدّ من تحمّلها من أجل الأهداف الكبرى.

ويبرز في هذا السّياق بعض مقترحات مجتمع الانتفاضة باتّجاه «المجتمع المدني» للدولة الفلسطينيّة المستقبليّة، وهو المفهوم الذي يحظى الآن باهتمام خاصّ من قبل المثقّفين والمفكّرين العرب، والذي لا بدّ من المحافظة على مكوّناته وتطوير مجالاته في إطار السّياق العربي الحضاري التجديدي والتطويري، وهو ما يتطلّب أيضاً الحرص على تطوير مجمل التحوّلات التي يشهدها مجتمع الانتفاضة بهذا الاتّجاه وفي ضوء التّجارب العميقة التي مرّت بها المجتمعات العربيّة، ولكي لا يتحوّل صمود نموذجه إلى صمود «بنيلوب» الأسطوري[1].

وبالمعنى الواقعي يبيّن البحث حالة التّداخل العميقة بين كافّة جوانب حياة المجتمع، ويتّضح أنّه مجتمع يعيش أزمنة مختلفة، وتحتاج دراسته إلى اعتماد مفاهيم «سوسيولوجيا الثقافة»[2] بمعناها الواسع حتّى يتسنّى للباحث وعي أهميّة البعد الثقافي

---

(١) صمود بنيلوب: نقول صمود أسطوري مثل صمود «بنيلوب» وهي زوجة «أوليس» وأم تيلماك «التي اشتهرت بالصمود الأسطوري لأنّها رفضت خلال غياب زوجها الذي دام عشرين عاماً أن تقبل أي طالب من الراغبين فيها، وكانت تعد المعجبين بأنّها ستختار واحداً منهم عند انتهاء السجّادة التي تحوكها بيدها، ولكنّها كانت تفكّ في الليل ما تحوكه في النّهار».

(٢) انظر: الطّاهر لبيب، سوسيولوجيا الثّقافة، دار محمد علي الحامي للنّشر، صفاقس، بدون ذكر السنة.

في حياة السكّان وفعلهم السياسي، وكمدخل ضروري لإدراك فواصل التّداخل بين كافّة الأبعاد المجتمعيّة، ولاسيّما أنّ الفعل الانتفاضي يعتبر نموذجاً وتجربة عربيّة تجسّم «ثقافة التغيير» والثّقافة السياسيّة في واقع عربي، ليس في مجال الخصوصيّة الشكليّة بل في إطار التّفاعلات المجتمعيّة الأكثر عمقاً وجوهريّة. وتكشف «ثنائيّات التّناقض» الموجودة في المجتمع عن أنماط مختلفة من التّفاعلات الاجتماعيّة، بما قد يفيد في توجيه الاهتمام البحثي نحو مداخل غير تقليديّة في دراساتنا وأبحاثنا، وفي تقييم ثقافة حركات التغيير والتّصحيح نفسها. وهنا تبرز أهمية مفهوم «المشاركة» بالمعنى الواسع للكلمة، سواء في مجالات السّياسة واتّخاذ القرارات أو في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة المتعدّدة، أو في مجال مضامين كثير من المحدّدات العامّة لهويّة المجتمع، إذ توضح الدّراسة أنّ مشكل الهويّة يدخل في صميم الأزمة الثّقافية للمجتمع، سواء بعلاقتها مع الآخر الخارجي ومع الرّؤية الذّاتيّة المتجدّدة والمجدّدة للتّراث أو الرّؤية السلفيّة الغيبيّة، وتفاعلات ذلك في مجال العلاقة الصّراعيّة التي يشهدها المجتمع بين قواه وتجمّعاته كلّ حسب رؤيتها للعالم وللذّات وللعلاقة مع الآخر.

ويعاني مجتمع الانتفاضة من ضعف العلاقة بين فعله المادّي ونشاطات الفاعلين الاجتماعيّين وبين أركان مشروعه الثّقافي التجريبي غير المكتمل والمتناثر والمتناقض الأجزاء، الأمر الذي يسلّط الضوء على أهميّة إعادة الاعتبار «للمثقّف الاكاديمي» وللمفكّر في ترشيد وعقلنة عمليّات التغيير ضدّ المحاولات الرّامية إلى حشره في قنوات إرادويّة أو اقتصادويّة أُحاديّة الجانب. أو ماضويّة تراثيّة، أو تلك التي تعمل من أجل تفصيله وفقاً لحاضر الآخر والغرب.

إنّ توظيف البُعد التشخيصي في دراسة الظّواهر من أجل الوصول إلى الدّلالات الأكثر عمقاً وحيويّة، يفيدنا في مجال دراسة المعالجات السّائدة في التّعامل مع المجتمع وواقعه وفقاً لمقولات هامّة تشكّل الفضاء الثقافي للمجتمع المدني، إذ لا بديل للديمقراطيّة والحريّات سوى التخلّف والتبعيّة والأمّيّة، وهو موضوع غير قابل للمقايضة. ولا بدّ من إحداث تواصل ثقافي وصيرورة فكريّة تطويريّة بما يتطلّبه ذلك من الحفاظ على ثقافة التغيير من التآكل، ومن تسييس للثّقافة وتثقيف للسياسة والسياسي.

وأخيراً فإنّ جوهر هذه المحاولة بما تفتحه من آفاق، يقوم على تحفيز الباحثين

وتوجيه الدعوة المفتوحة لعلماء الاجتماع العرب لجعل موضوع الانتفاضة كتجربة عربيّة كونيّة موضوع معرفة عامّة وموضوع بحث علمي سوسيولوجي بشكل خاصّ كما حدث في تجارب أمم أخرى. وإذا كانت الدّراسة قد أشعرت وأعطت الانطباع بأنّ موضوع الانتفاضة يمكن أن يكون موضوعاً سوسيولوجياً فقد حقّقت هدفها الأساسي.

المراجع

١ ـ العربيّة:

أ ـ كتب:

١ ـ زياد أبو عمرو، **أصول الحركات السياسيّة في قطاع غزّة ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧**، دار الأسوار، عكّا، ١٩٨٧.

٢ ـ زياد أبو عمرو، **الحركة الإسلاميّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة**، دار الأسوار، عكّا، ١٩٨٩.

٣ ـ جانيت أبو لغد، **الطبيعة الديموغرافيّة للشعب الفلسطيني**، بدون ذكر دار النّشر، ١٩٨٢.

٤ ـ نبيل أيوب بدران، **التعليم والتحديث في المجتمع الفلسطيني**، مركز الأبحاث التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة. بيروت، ١٩٧٩.

٥ ـ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٨٦.

٦ ـ أسويان بوريس، **نيلسون مانديلا**، دار نشر وكالة نوفوستي: ترجمة عادل جبّور، موسكو، ١٩٨٩.

٧ ـ غابرييل بونييه، **الحرب الثوريّة في ڤيتنام**، ترجمة أكرم ديري، دار الطليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٧٠.

٨ ـ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي للنّشر والتوزيع، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

٩ ـ محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي**، المركز الثقافي العربي للنّشر والتوزيع، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

١٠ ـ محمد عابد الجابري، **العصبيّة والدولة: عالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي**، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء ١٩٨٤.

١١ ـ سليم الجندي، **الحركة العماليّة في فلسطين ١٩١٧ ـ ١٩٨٥**، دار الجليل، عمّان، ١٩٨٨.

١٢ ـ خالد الحسن، **إشكاليّة الديموقراطيّة والبديل الإسلامي في الوطن العربي**، دار البراق للنّشر، تونس، ١٩٩٠.

١٣ ـ فؤاد حمدي، **الاقتصاد الإسرائيلي بين دوافع الحرب والسلام**، دار الجليل، عمّان، ١٩٨٤.

١٤ ـ ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، دار النّهار، بيروت، ١٩٨٦.

١٥ ـ خليل أحمد خليل، **العرب والقيادة**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.

١٦ ـ علي الخليلي، **الصحافة الفلسطينيّة والانتفاضة**، القدس، ١٩٨٩.

١٧ ـ أحمد الديك، **سوسيولوجيّة الانتفاضة**، الإعلام الموحّد التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٩٠.

١٨ ـ هاني الرّاهب، **الشخصيّة الصهيونيّة في الرواية الانجليزيّة**، مركز الأبحاث التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت، ١٩٧٤.

١٩ ـ سعيد بن سعد، **الفقه والسياسة**، دار الحداثة للطباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨٢.

٢٠ ـ محمد سليمان، **المستوطنون والانتفاضة: كتاب فلسطين الثورة**، مؤسّسة بيسان للصحافة والنشر، نيقوسيا، ١٩٩٠.

٢١ ـ عادل سمارة، **اقتصاد الضفّة والقطاع: من احتجاز التطوّر إلى الحماية الشعبيّة**، دار الأسرار، عكّا، ١٩٨٨.

٢٢ ـ عادل سمارة، **اقتصاد تحت الطلب: دراسة في محوطة اقتصادي الضفّة والقطاع**، مركز الزهراء للدّراسات والأبحاث، القدس، ١٩٨٩.

٢٣ ـ حازم الشنّار، **الاوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في ظلّ الانتفاضة**، الجمعيّة الفلسطينيّة الأكاديميّة للشؤون الدوليّة، القدس، ١٩٨٩.

٢٤ ـ زيئيف شيف، **انتفاضة**، ترجمة دار الجليل للنّشر والدّراسات والأبحاث الفلسطينيّة، عمّان، ١٩٩١.

٢٥ ـ محمود عبّاس، **إسرائيل وجنوب إفريقيا: لقاء العنصريّين»**، الإعلام الموحّد التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٨٩.

٢٦ ـ عيسى عبد الحميد، **ستّ سنوات من سياسة الجسور المفتوحة**، مركز الأبحاث التابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت ١٩٧٣ .

٢٧ ـ صالح عبد الجواد، **الاحتلال الإسرائيلي وأثره على المؤسّسات الثقافيّة والتربويّة في فلسطين المحتلّة**، شركة الشرق الأوسط للطباعة، عمّان، ١٩٨٥ .

٢٨ ـ علي أحمد عبد الله، **واقع الصحافة الفلسطينيّة في الضفّة وغزّة ١٩٦٧ ـ ١٩٨٧**، دائرة الثقافة التابعة لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، تونس، ١٩٨٩ .

٢٩ ـ خليل معن عمر، **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢ .

٣٠ ـ برهان غليون، **اغتيال العقل**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧ .

٣١ ـ فرانتز فانون، **معذّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦ .

٣٢ ـ خالد القشطيني، **نحو اللاّعنف: المقاومة المدنيّة عبر التاريخ**، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمّان، بدون ذكر.

٣٣ ـ كريشينا كريتالاني، **حياة المهاتما غاندي وآراؤه كما رواها**، ترجمة يونس شاهين، دار الكاتب العربي، بدون ذكر، ١٩٦٩ .

٣٤ ـ اريث كيروزيل، **عصر البنيويّة من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦ .

٣٥ ـ الطّاهر لبيب، **سوسيولوجيا الثقافة**، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، بدون ذكر السنة.

٣٦ ـ إيان لوستيك، **العرب في الدولة اليهوديّة**، ترجمة غسان عبد الله وراضي عبد الجواد، وكالة أبو عرفة للصحافة والنّشر، القدس، ١٩٨٤ .

٣٧ ـ ألبوت مايكل، **البعد الرابع للحرب**، تعريب عبد الله الملاّح، منشورات الطلائع، دمشق، بدون ذكر.

٣٨ ـ عبد الرحمن مرعي، **الامبرياليّة اليهوديّة**، المطابع الموحّدة، تونس، ١٩٨٧ .

٣٩ ـ حسين مروّة، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥ .

٤٠ ـ عبد الوهاب المسيري، **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي**، بدون ذكر، تونس، ١٩٨٩.
٤١ ـ عبد الوهاب المسيري، **الانتفاضة الفلسطينيّة والأزمة الصهيونيّة**، دار النشر للمغرب العربي، تونس، ١٩٨٨.
٤٢ ـ كميل منصور، **أورووي افنيري أو الصهيونيّة المستحدثة**، مركز الأبحاث التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت، ١٩٧١.
٤٣ ـ رفيق النتشة وآخرون، **فلسطين تاريخاً وقضيّة**، بدون ذكر، ١٩٨٨.
٤٤ ـ عبد القادر ياسين، **تاريخ الطبقة العاملة الفلسطينيّة**، مركز الأبحاث التّابع لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، بيروت، ١٩٧٩.

ب ـ الوثائق:

١ ـ القيادة الوطنية الموحّدة: نداء رقم ٨، ٢٦، ٣٢، ٣٦، ٤٠، ٤٨، ٥٥، ٥٩، ٦٣، ٦٩.
٢ ـ حركة المقاومة الإسلاميّة، الميثاق ١٩٨٩.
٣ ـ المجلس الوطني الفلسطيني: وثيقة الاستقلال، ١٩٨٩.

ج ـ الدوريات:

١ ـ تيكسير ابريان، **تعليقات على الأهيمسا (اللاّعنف)**»، شؤون استراتيجيّة، عدد ٧، ١٩٩٠.
٢ ـ عبد العزيز الأعرج، **الانتفاضة تعمّق أزمة الاقتصاد الإسرائيلي**، شؤون فلسطينيّة، عدد ١٩٥ ـ ١٩٨٩.
٣ ـ ابراهام ايلون، **أين غاب ٣٢٢ ألف فلسطيني**، بلسم: نقلاً عن صحيفة عل همشار، عدد ١٩٨٣ ـ ١٩٩٠.
٤ ـ إياد البرغوثي، **منمة التحرير الفلسطينيّة: حركة المقاومة الإسلاميّة والانتفاضة**، مجلّة الفكر الجديد، عدد ١، ١٩٨٩.
٥ ـ ماجد الحاج، **ماذا فعلت بنا الانتفاضة**، الملف: المجلّد ٥، العدد ١٩٨٨/٥٧/٩.
٦ ـ خالد الحسن، **كيف صرنا نفكّر بالانجليزيّة ونتطق بالعربيّة**، فلسطين الثورة، عدد ٨٤٠ ـ ص ١٩.
٧ ـ سمير حليلة، **اقتصاد الانتفاضة**، مقابلة، مجلّة الفكر الديمقراطي، عدد ٧، ١٩٩٠.

٨ ـ نبيل حيدري، **الكيانيّة الفلسطينيّة والهاجس العروبي**، شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٠.
٩ ـ نعيم خضر، **لمحة عن الوضع الديموغرافي للفلسطينيّين»**، صامد الاقتصادي، عدد ٣٠، ١٩٨٠.
١٠ ـ حاييم سادان، **النزاع العربي الإسرائيلي متنكّراً**، القدس العربي، نقلاً عن الجيروزاليم بوست ١٩٩١/٤/٣، عدد ٥٩٥، ١٩٩١.
١١ ـ روبرت ساتلوف، **الاتّجاه الإسلامي في الانتفاضة الفلسطينيّة**، مجلّة الفكر الديمقراطي، العددان ٩، ١٠، ١٩٨٩.
١٢ ـ أنطوان شلحت، **أسطورة التكوين: الثقافة الإسرائيليّة الملفّقة**، القدس العربي، عدد ٥٦٨، ١٩٩١.
١٣ ـ حسن صالح، **الشعب الفلسطيني في المناطق المحتلّة**، شؤون عربيّة، عدد ٤٨، ١٩٨٨.
١٤ ـ وحيد عبد المجيد، **الشموليّة الاجتماعيّة للانتفاضة**، شؤون فلسطينيّة، عدد ١٩٣، ١٩٨٩.
١٥ ـ أمين عطايا، **الخصائص السكّانيّة والاجتماعيّة لفلسطينيي الضفّة والقطاع**، بلسم، الهلال الأحمر الفلسطيني، العدد ١٨٣، ١٩٩٠.
١٦ ـ هشام عورتاني، **ندوة الانتفاضة**، مجلّة الفكر الديمقراطي، العددان ٩، ١٠، ١٩٨٩.
١٧ ـ تيدي فرويس، **إسرائيل دولة قانون**، القدس العربي، العدد ٥٩٢، ١٩٩١.
١٨ ـ إياد القزّاز، **الجيش الإسرائيلي ودوره في المجتمع**، مجلّة دراسات عربيّة: السنة ٦، العدد ٩، ١٩٧٠.
١٩ ـ جيم ليدرمان، **الضفّة الغربيّة في صدر الأحداث**، شؤون استراتيجيّة، عدد خاصّ، ١٩٨٩.
٢٠ ـ ماجد كيالي، **الصراع على الجبهة الاقتصاديّة**، الهدف، عدد ١٠٢٠، ١٩٩٠.
٢١ ـ ربعي المدهون، **لاهوت فلسطيني ضدّ التهويد**، مجلّة شؤون فلسطينيّة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٠.
٢٢ ـ هالة مصطفى، **التيّار الإسلامي في الأرض المحتلّة**، المستقبل العربي، عدد ١٣، ١٩٨٨.

٢٣ ـ سري نسيبة، **تقويم عامين على الانتفاضة**، مجلّة الدراسات الفلسطينيّة، عدد ٢، ١٩٩٠.
٢٤ ـ توفيق وصفي، **اليهود ضحايا، قتلة كانوا أم قتلى**، فلسطين الثورة، عدد ٨٢٠، ١٩٩٠.

٢ ـ الأجنبية :

1 - Abed, George, **The Palestinian Economy**, New York, London, Routledge, 1988 m.

2 - Hadawi, Sami, **Palestinian Rights and Losses in 1948**, Billing and sons ltd. London, 1989. m.

3 - Nixon, Anne - Elizabeth, **The status of palestinian Children in the Occupied Territories**, East Jerusalem, 1990 m.

4 - Unted Nations Conference on Trade and Development, **The Palestinian Financial sector under Israeli Occupation**, Geneva, 1987 m.

5 - Mac Dowell, David, **Palestine and Israel: The Uprising and beyond**, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, cop. 1989 - XIII.

6 - Marshall, Phil, **Intifada: Zionism, imperalisme and palestinian resistance**, London, Chicago, Book marks, 1989.

7 - Paratz, Dou, **Intifada: The Palestinian Uprising**, Boulder, San-Francisco, Westview Press, 1990.

8 - Schiff, Zéev and Ya'ari, **Ehud: Intifada, the Palestinian uprising, Israel's third font**, New York, Simon and Schuster, 1990.

9 - Swann, Robert and Hallaj Muhammad, **Palestinian Refugees and non - refugees in the West Bank and Gaza ship**, Oxford, Refugee Studles Programm, July 1988.

10 - Bieckhoff, Alain, **La Société Israelienne Face à L'Intifada,** Paris, la Documentation Française, 1989.

11 - Gabbai, Sarah and Nahmias, Victor, **Les années des Pierres, Israéliens et Palestiniens**, L'epreuve infinie, Paris, ed. Ballard, 1991.

12 - Santamaria, Ulysses et Gallissor, René, **L'Intifada et la Société Israelinne, In: Social Science Information 1990, Vol. 29, p. 101 - 206.**

13 - Von Benda, Roswitha, Les enfants de l'Intifada, traduit de l'allemand par Claude Vernier, Paris, La Découverte, 1991.

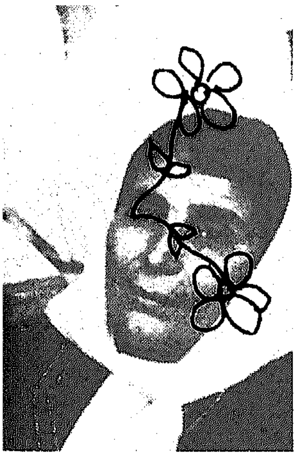
فهرس المحتويات

رقم الصفحة

رقم الصفحة

المؤلّف: أحمد الدّيك

- وُلد بقرية كفر الديك في فلسطين المحتلّة عام ١٩٦٠.
- تخرَّج من جامعة بيرزيت - قسم علم الاجتماع - ثمّ تمّ إبعاده فالتحق بالجامعة التونسيّة حيث حصل على شهادة الكفاءة في البحث بدراسة صدرت له بعنوان «سوسيولوجيا الانتفاضة». وقد نال شهادة الدكتوراه بهذا العمل الذي ننشره له عن «مجتمع الانتفاضة».
- يعمل حاليّاً في بعثة فلسطين الدّائمة لدى الأمم المتحدة بجنيڤ.



إنَّ أهميّة هذا العمل ـ في مجاله ومن وجهة معرفيّة ـ أنَّه حوَّل ظاهرة «منتفضة» إلى موضوع معرفة، إلى موضوع سوسيولوجي تحديداً. هذا في حدِّ ذاته تحدٍّ فكري فلسطيني ـ ذلك أنَّ أغلب الباحثين في انتفاضة الفلسطينيين هم ـ كما رأى الباحث ـ من بين الاسرائيليين «لدرجة تكاد تكون معها أبحاثهم هي الوحيدة التي تنظر من زاوية العلم لكلا المجتمعين».

الطاهر لبيب

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

دار الآداب

هاتف ٨٠٣٧٧٨ ـ ٨٦١٦٣٣

ص.ب ٤١٢٣ ـ ١١ بيروت